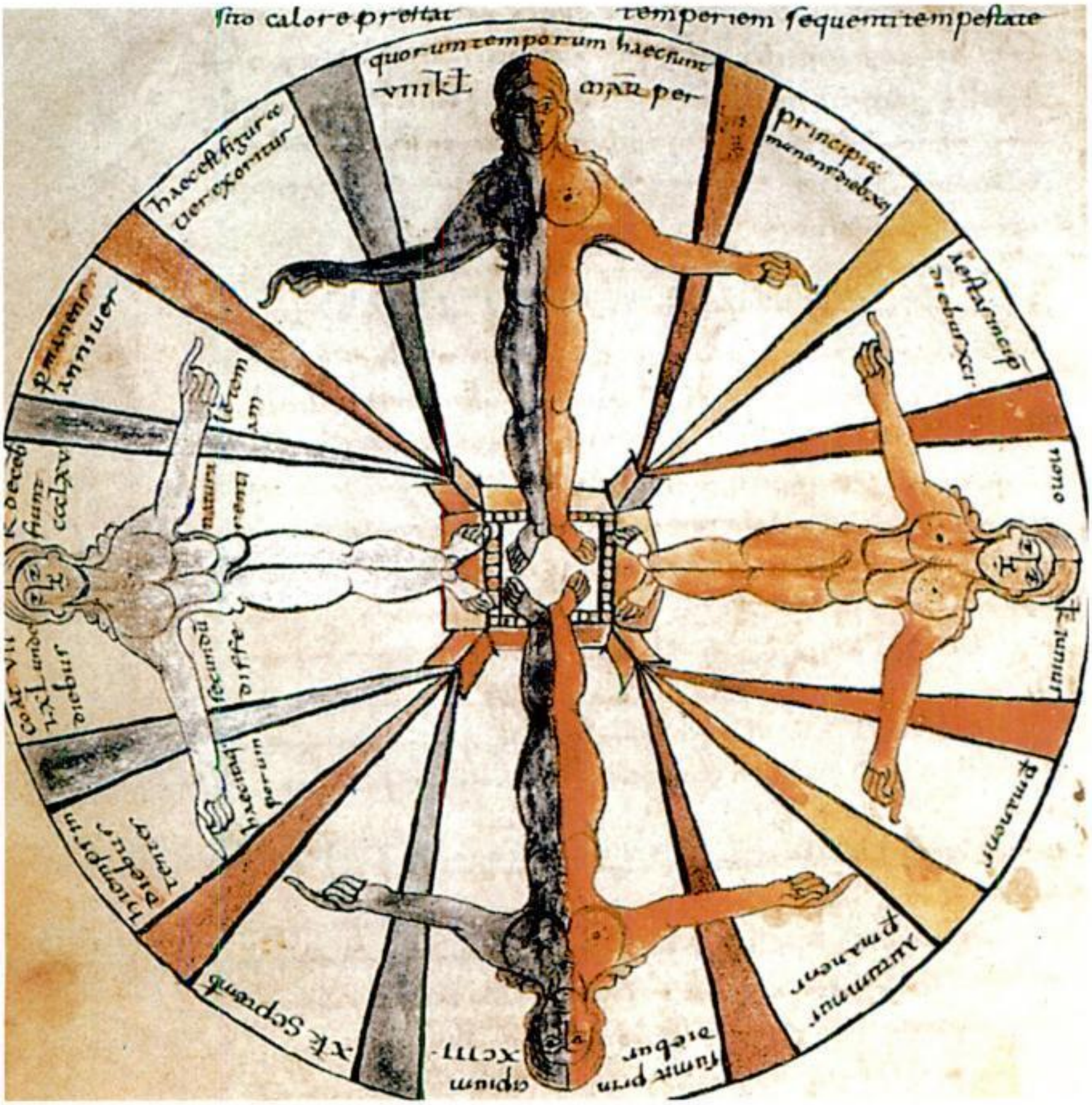
MICHEL VÂLSAN

EDIZIONI MEDITERRANEE

SUFISMO ED ESICASMO

ESOTERISMO ISLAMICO ED ESOTERISMO CRISTIANO



Materiale protetto da copyright

Orizzonti dello spirito / 66

Collana fondata da Julius Evola

Materiale protetto da copyright

MICHEL VÂLSAN

SUFISMO
ED
ESICASMO

Esoterismo islamico ed esoterismo cristiano

A CURA DI CLAUDIO MUTTI

EDIZIONI MEDITERRANEE

This One
PUNY-2KX-6P9T
Materiale protetto da copyright

Finito di stampare nel mese di novembre 2000

ISBN 88 - 272 - 1369 - 4

Traduzione dal francese di Claudio Mutti

© Copyright 2000 by Edizioni Mediterranee - Via Flaminia, 109 - 00196 Roma ❑ Printed in Italy ❑ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma.

Materiale protetto da copyright

INDICE

	Pag.
Introduzione di Claudio Mutti	7
1. Un simbolo ideografico dell'Uomo Universale (Dati da una corrispondenza con René Guénon)	23
2. Il triangolo dell'Androgino e il monosillabo «Om»	35
3. Referenze islamiche del «Simbolismo della Croce»	110
4. Un testo dello Shaykh al-Akbar sulla «realizzazione discendente»	131
5. Sullo Shaykh Al-Alawî	136
6. Precisazione	144
7. Studi e documenti sull'Esicasmo	156
8. A proposito di Esicasmo	183

Materiale protetto da copyright

INTRODUZIONE

di *Claudio Mutti*

In una parte dei Diari di Mircea Eliade rimasta finora inedita, lo studioso americano Mac Linscott Ricketts ha rintracciato, sotto la data del 2 agosto 1946, i seguenti giudizi su Michel Vâlsan e Vasile Lovinescu (*alias* Geticus): «Che cosa avrebbero fatto un Vasile Lovinescu o un Vâlsan senza René Guénon? Il primo avrebbe continuato ad essere un mediocre saggista-giornalista, un pedestre commentatore dell'ultimo libro di filosofia edito da Cartea Românească, mentre Vâlsan sarebbe rimasto un mediocre funzionario e non si sarebbe neanche permesso la sua barbetta a punta, così ricca di allusioni tradizionaliste (con la sua conversione all'Islam, Vâlsan si è fatto crescere una sorta di barba araba). Oggi, ognuno di loro due detiene la chiave di misteri, e dopo ogni nuovo numero di *Études Traditionnelles* ciascuno di loro si sente più vicino all'Assoluto. "Io penso", essi dicono, "per il tramite della Tradizione"; vale a dire, non pensano affatto, ma non fanno altro che richiamarsi all'ultimo articolo di Guénon. Ogni altra cosa non ha alcun interesse o valore. (...) Essi disprezzano l'erudizione, la scienza, la filosofia, e sono assai contenti di non saper operare in nessuno di questi campi, campi mediocri, sì, ma che possono essere resi produttivi da un genio o anche da un intelletto profondo» (1).

(1) Mac Linscott Ricketts ci ha trascritto questo brano, in traduzione inglese, in una lettera del 1 maggio 1999.

Materiale protetto da copyright

Michel Vâlsan e Vasile Lovinescu (2), che in questo inedito brano diaristico testimoniano indirettamente della distanza che intercorre tra il pensiero del loro più celebre connazionale e la dottrina espressa dai maestri della Tradizione, sono senza dubbio i più noti tra tutti quegli autori romeni che hanno tratto profitto dal contatto con l'opera di René Guénon o di Julius Evola; tra i quali va comunque annoverato lo stesso Mircea Eliade, nonostante il rapporto ambiguo e controverso che egli ebbe sia con Guénon sia con Evola (3). Di questa fortuna coeva e postuma dei due massimi esponenti del «tradizionalismo integrale» ci siamo d'altronde occupati in alcune recenti monografie (4).

Quanto a Mihail Vâlsan, questi nacque il primo febbraio 1907 a Brăila, la città natale di Nae Ionescu (1890-1940), il maestro di Mircea Eliade, di Cioran e di tutta quanta la «giovane generazione romena interbellica (5). Comè tanti altri coetanei, Vâlsan seguì i corsi di logica tenuti dal professor Nae Ionescu all'Università di Bucarest. Quarant'anni più tardi, Vâlsan rimpiangeva che Nae Ionescu, «un uomo che

(2) Su Vasile Lovinescu (alias Geticus), cfr. C. Mutti, *La vita e i libri di Vasile Lovinescu*, in V. Lovinescu, *La Colonna Traiana*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1995, pp. 19-24.

(3) Sul rapporto di Eliade con Guénon cfr. C. Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i Romeni*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1999, pp. 31-45 e bibliografia relativa. Circa il rapporto Eliade-Evola, cfr. Gianfranco de Turris, *L'«Iniziato» e il Professore. I rapporti «sommersi» tra Julius Evola e Mircea Eliade*, in AA.VV., *Delle rovine ed oltre. Saggi su Julius Evola*, Pellicani Editore, Roma, 1995, pp. 219-249. Sul rapporto tra Eliade e il pensiero tradizionale in genere: Paola Pisi, *I «tradizionalisti» e la formazione del pensiero di Eliade*, in AA.VV., *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 43-133.

(4) C. Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri*, op. cit.; *Julius Evola sul fronte dell'Est*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1998.

(5) Su Nae Ionescu, cfr. C. Mutti, *Le penne dell'Arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro*, S.E.B., Milano, 1994, pp. 39-51. Si veda inoltre: Nae Ionescu, *Il fenomeno legionario*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1998.

Materiale protetto da copyright

aveva della stoffa e che valeva qualcosa, soprattutto in un'epoca di penosa povertà intellettuale», non avesse potuto conoscere l'opera di Guénon; ciò, a suo parere, lo avrebbe portato «sulla via della metafisica pura e dell'esicasmo» (6).

Nel 1935 Vâlsan si reca in Oltenia, A Maglavit, una località di 5.000 abitanti che è diventata meta di veri e propri pellegrinaggi popolari, perché è teatro di un fenomeno clamoroso: a partire dal 31 maggio di quell'anno un pecoraio semianalfabeta di nome Petre (Petrache) Lupu (1908-1994) riceve i messaggi di un'entità che egli chiama *Moşul*, cioè «il Vecchio», e che sembra essere una sorta di teofania. «La parola del pastore di Maglavit – riferiscono le cronache del tempo – è passata di bocca in bocca (...). A Maglavit e nei dintorni domina uno stato spirituale completamente nuovo. La gente ha accolto le esortazioni di Petrache Lupu a cercare di imporsi un diverso tipo di vita» (7). La vasta eco che tali eventi hanno in tutta la Romania (la «psicosi di Maglavit») induce Emil Cioran a ricredersi circa lo scetticismo del popolo romeno e a confidare in un prossimo grande fenomeno politico. «Non si può sapere quale sarà; ma si può sapere che, se non nascerà, siamo un paese condannato» (8).

Mihail Vâlsan riceve da Petrache Lupu una sorta di «benedizione»; e, siccome le comunicazioni del «Vecchio» sembrano preannunciare ai Romeni che il loro paese diventerà la sede di un centro spirituale come già la Dacia lo era stata nell'antichità (9), Vâlsan ritiene che tutto ciò possa aver a che fare con il Re del Mondo.

(6) M. Vâlsan, Lettera ad Anton Dimitriu, Vanves, 16 ottobre 1967. Fotocopia dell'originale nel nostro archivio.

(7) H. Sanielevici, *Rasa lui Petrache Lupu din Maglavit* (La razza di Petrache Lupu di Maglavit), *Realitatea Ilustratâ*, a. IX, n. 447, 14 agosto 1935.

(8) E. Cioran, *Maglavit e l'altra Romania, Vremea*, a. VIII, n. 408, 6 ottobre 1935, p. 3; trad. it. *Maglavit e l'altra Romania, Origini*, numero monografico su *Cioran*, di C. Mutti, n. 13, febbraio 1996, pp. 20-22.

(9) Cfr. Geticus, *La Dacia iperborea*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1984.

Materiale protetto da copyright

Questa nozione Vâlsan la ha acquisita leggendo l'opera di René Guénon. Anche il suo amico Vasile Lovinescu nel 1932 ha letto *Le Roi du Monde*, lo ha tradotto in romeno e ha chiesto all'autore di poterlo pubblicare a puntate su una rivista che all'epoca stava progettando di far uscire; nel 1934, poi, tra Lovinescu e Guénon ha preso l'avvio una corrispodenza epistolare che durerà fino agli inizi del 1940. Nel 1935 comincia a scrivere a Guénon anche Marcel Avramescu (10), un esponente dell'avanguardia letteraria che abbandonerà il giudaismo per convertirsi all'Ortodossia e riceverà successivamente l'ordinazione sacerdotale. Fu comunque nella prima metà degli anni Trenta, anche se non siamo in grado di indicare l'anno preciso, che ebbe inizio il rapporto epistolare di Vâlsan con Guénon.

Fatto sta che nel 1936 Guénon preannuncia a Jean Reyor *alias* Marcelle Cavelle (11) la visita del suo corrispondente romeno: approfittando di un viaggio di studio che sta effettuando in Francia in qualità di funzionario della diplomazia di Bucarest, Vâlsan intende prendere contatto con il gruppo di *Études Traditionnelles*. Racconta Clavelle-Reyor che questo romeno, «intelligente e di temperamento ardente, (...) arrivò

(10) Su Marcel (Miahi) Avramescu, cfr. C. Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri*, op. cit., pp. 89-100 e Appendici III e IV.

(11) Marcel Clavelle (n. 1905) incontra Guénon nel 1928, collabora al *Voile d'Isis* e diventa segretario di redazione di *Études Traditionnelles* dopo la partenza di Guénon per l'Egitto. Dal 1958 al 1971 collabora a *Symbolisme*, dove si firma per lo più con il suo abituale pesudonimo di «Jean Reyor» o con quello di «F. Sirius». All'epoca in cui Vâlsan arriva a Parigi, Clavelle-Reyor «serve da intermediario per tutti gli amici e corripondenti di Guénon alla ricerca di un'iniziazione effettiva». (Marie-France James, *Ésotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme aux XIX^e^ e XX^e^ siecles*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1981, p. 75). Marcel Clavelle ha redatto un «document confidentiel inédit» (53 pagine dattiloscritte, in fotocopia nel nostro archivio), che alle pp. 41-42 rievoca l'arrivo di Vâlsan a Parigi. Di questo medesimo documento si sono serviti sia Marie-France James sia, prima di lei, Jean Robin, *René Guénon. Témoin de la Tradition*, Trédaniel, Paris, 1978.

Materiale protetto da copyright

a Parigi in condizioni piuttosto cattive» (12), perché era perseguitato dall'*affaire* Petre Lupu e «si sentiva letteralmente ossessionato dal "Vecchio", (...) "sentiva" Petre Lupu parlargli e viveva in uno stato di vero e proprio terrore» (13), nonostante avesse ripreso a praticare la religione ortodossa nel modo più scupoloso, «con il rigore che è nella sua indole» (14). Scrive ancora Jean Reyor: «In questa faccenda vi era certo qualcosa di alquanto potente e mi è capitato, dopo aver trascorso un pomeriggio intero con Vâlsan (*sic*), di essere ossessionato anch'io, durante la notte, dal "Moss" (15). Comunque, essendomi reso conto che sotto diversi aspetti Vâlsan (*sic*) era un soggetto di un valore eccezionale, nonostante il suo momentaneo stato di squilibrio, mi sforzai di aiutarlo nella misura dei miei modesti mezzi, se non altro con una presenza amichevole che gli diedi allora quoditianamente. Quando lasciò Parigi, in capo a qualche mese, Vâlsan (*sic*) aveva ritrovato il suo equilibrio» (16).

Giunto nella capitale francese nel dicembre 1936 (17), Vâlsan dedicò «tutto il suo tempo a pregare e a scrivere per Guénon un'enorme relazione di questa storia» (18) di Maglavit, alla quale Guénon si stava interessando (19).

(12) Jean Reyor, Documento confidenziale inedito, op. cit., pp. 41-42.

(13) Jean Reyor, doc. cit., pp. 41-42.

(14) Jean Reyor, doc. cit., p. 41.

(15) Così Reyor trascrive il romeno *Mos*, «Vecchio».

(16) Jean Reyor, doc. cit., p. 42.

(17) «Oggi, ricevo una parola da M. Vâls.(an), che mi annuncia il suo arrivo a Parigi; mi riscriverà certamente ben presto circa gli avvenimenti di Magl.(avit), dei quali mi dice di aver parlato ancora con voi prima della sua partenza da Bucarest»: René Guénon, Lettera a Vasile Lovinescu, Il Cairo, 30 dicembre 1936. Fotocopia dell'originale nel nostro archivio.

(18) Jean Reyor, doc. cit., p. 42.

(19) «Per quanto concerne l'apparizione di Maglavit, riconosco che la cosa è veramente molto strana sotto parecchi punti di vista; avevo anche pensato, come credo di avervi detto, a un accostamento di questa figura con gli asceti del monte Athos; è vero che, se questi sono quello che si può supporre, ciò non implica che si tratti di un "santo" nel senso ordinario della parola. È sicuramente abbastanza strano che il pastore non abbia dato

Materiale protetto da copyright

Gliela inviò in capo a un paio di mesi (20).

Informato da Jean Reyor circa la possibilità di conseguire un ricollegamento iniziatico tramite il gruppo dell'Ordine Alauita (*al-tarîqah al-ᶜalawiyyah*) costituitosi a Losanna intorno a Frithjof Schuon, nel maggio 1937 Vâlsan fece ritorno in Romania «carico di libri sull'Islam, di grammatiche e di dizionari arabi» (21), deciso ad approfondire la dottrina islamica e a studiare la lingua del Corano. Alcuni mesi più tardi ripartì per la Svizzera, dove entrò in Islam assumendo il nome di ᶜAbd al-ᶜAzîz Mustafâ e ricevette l'investitura iniziatica. In questa scelta Vâlsan era stato preceduto da Vasile Lovinescu, che si era ricollegato all'Islam e alla *tarîqah* nel marzo 1936.

Nel marzo del 1938 Vâlsan è ancora a Bucarest, dove incontra Julius Evola (22).

alla sua visione il nome di un santo qualunque, perché questo è quanto avviene abitualmente in casi del genere; nell'articolo di *Vu*, si dice che lo chiama "Dio", ma deve essere senza dubbio un errore del giornalista... D'altra parte, ciò che voi notate circa il ruolo così importante della parola "Vecchio" merita grande considerazione; evidentemente, questa parola deve riferirsi all'idea di "primordialità". La disposizione al centro dei quattro elementi può richiamare certe raffigurazioni del Cristo attorniato dai quattro animali; ma ciò non contrasta con le spiegazioni che voi considerate, al contrario. Infine, c'è questa forma cubica, cosa che non sapevo ancora; con le allusioni alla "fine del mondo " è certo che si impone un accostamento alla Gerusalemme celeste. Ma io mi domando come i teologi potrano risolvere definitivamente, dal loro punto di vista, la questione della natura di questa apparizione dall'aspetto così insolito...»: René Guénon, Lettera a Vasile Lovinescu, Il Cairo, 27 gennaio 1936. Fotocopia dell'originale nel nostro archivio.

(20) «M. Vâls.(an) mi ha già scritto varie volte da quanto è a Parigi e mi ha inviato un voluminoso lavoro su Magl.(avit), che non ha ancora avuto il tempo di esaminare interamente nei particolari, sicché non ho ancora un'idea ben netta di che cosa possa esserci realmente in fondo a tutto ciò...»: René Guénon, Lettera a Vasile Lovinescu, Il Cairo, 16 marzo 1937. Fotocopia dell'originale nel nostro archivio.

(21) Jean Reyor, doc. cit., p. 42.

(22) «Evola mi scrive che senza dubbio andrà prossimamente a Bucarest, e mi domanda di indicargli delle persone che vi potrebbe incontrare.

Materiale protetto da copyright

Nel corso di quel medesimo anno torna a Parigi, come consigliere finanziario del Consolato di Romania. «Prese dunque servizio in quel piccolo albergo della rue Brémontier che era appaertenuto alla duchessa di Pomar (23) e in cui avevano avuto luogo tante sedute magiche e spiritiche e dove era stata decisa, cinquant'anni prima, la fondazione della Chiesa Gnostica!» (24). In quanto membro del corpo diplomatico di un paese prima neutrale e poi alleato del Terzo Reich, durante l'occupazione tedesca Vâlsan poté avere la libertà di movimento necessaria per recarsi nuovamente in Svizzera, dove gli venne assegnata da Schuon la funzione di *muqaddim* per la Francia. Grazie alla valigia diplomatica, poté rimanere in contatto epistolare con Guénon, il quale gli trasmise, verso la fine della guerra, il manoscritto del *Règne de la quantité* e la delega a trattare con gli editori a nome suo.

In seguito alla pubblicazione dell'articolo di Schuon sui «Misteri cristici» (*Études Traditionnelles*, luglio-agosto 1948), nel quale si sosteneva che tutti i battezzati erano degli iniziati a loro insaputa, in quanto i sacramenti cristiani avrebero conservato fino ad oggi il loro valore di riti iniziatici, e in seguito alle altre notizie sconcertanti che arrivavano dalla

Ci siete soltanto voi e M. Vâl.(san), ed io spero che non avrete nulla in contrario se gli do i vostri indirizzi, affinché vi chieda un appuntamento (glieli darò tutti e due, nel caso in cui uno di voi due sia assente)»: René Guénon, Lettera a Vasile Lovinescu, Il Cairo, 29 gennaio 1938. Fotocopia dell'originale nel nostro archivio. Sugli incontri di Evola a Bucarest, cfr. Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'Est*, op. cit.

(23) Maria de Mariategui (1832-1895), vedova del duca Manuel de Pomar, sposò in seconde nozze lord James Barrogill, conte di Caithness. Dopo la morte di quest'ultimo, nel 1881, si installò in Francia e vi presiedette la *Société théosophique d'Orient et d'Occident*; nel 1888 fu tra i fondatori dell'*Église gnostique*; nel 1889 ebbe la presidenza onoraria del congresso spiritista e spiritualista. Il suo *hôtel* privato del quartiere di Wagram fu il luogo d'incontro degli occultisti, spiritisti, e teosofisti francesi. Cfr. P. Combes, *Lady Caithness, duchesse de Pomar*, Librairie Universelle, Paris, 1888.

(24) Jean Reyor, doc. cit., p. 42.

Materiale protetto da copyright

Svizzera (25), il *muqaddim* ᶜAbd el-ᶜAzîz Mustafâ, «che aveva mostrato a lungo una perfetta sottomissione nei riguardi di Schuon, aveva finito per spaventarsi delle pretese di quest'ultimo; si sforzava di mantenere il gruppo francese in una posizione di stretta osservanza degli obblighi dell'esoterismo e si rifiutava di adottare le innovazioni preconizzate da Losanna. Domandava a Guénon di intervenire» (26). A un certo punto quest'ultimo si vide costretto a troncare i rapporti con Losanna e suggerì al *muqaddim* di Parigi di dichiarare la propria autonomia nei confronti di Schuon. D'altronde lo stesso Guénon confutò le tesi di Schuon sui «Misteri cristici» con l'articolo «Cristianesimo e Iniziazione», che apparve su *Études Traditionnelles*, settembre-ottobre-novembre e dicembre 1949 (ripreso successivamente negli *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*).

Il 17 settembre 1950, Vâlsan scriveva al «carissimo e venerato Maestro» di Losanna nei termini seguenti: «Né per me né per voi esiste più un interesse veramente spirituale a mantenere dei rapporti che ci procurano incertezza, dissensi e turbamenti. (...) Evidentemente io non posso essere vostro discepolo e, siccome ve ne rendete conto voi stesso, vi prego di volermi considerare espressamente disimpegnato dai miei rapporti iniziatici personali con voi, senza che ciò pregiudichi in alcun modo la realtà della via» (27). Nella medesima lettera veniva inoltre comunicato a Schuon che alcuni discepoli francesi, tra i quali Pierre Ponsoye e Louis Caudron (1901-

(25) «Da una parte, Schuon aveva preso a dirigere dei cristiani; dall'altra, praticava una politica di estrema tolleranza verso i suoi discepoli musulmani relativamente al compimento dei riti e agli obblighi quali il digiuno di Ramadan; infine, introduceva elementi eterogenei negli esercizi di meditazione consigliati ai suoi discepoli: al mattino si meditava sul Tao, alla sera sulla Santa Vergine ecc... Si sfociava in una sorta di sincretismo, che veniva battezzato universalismo, nel quale si dissolveva a poco a poco il carattere islamico del gruppo»: Jean Reyor, doc. cit., p. 48.

(26) Jean Reyor, doc. cit., p. 48.

(27) Michel Vâlsan, Lettera e Frithjof Schuon, Parigi, 17 settembre 1950. Fotocopia dell'originale nel nostro archivio.

Materiale protetto da copyright

1967), desideravano restare al fianco di Vâlsan, «sperando di trovare così una forma di vita spirituale più adeguata alle loro possibilità» (28).

Alla risposta di Schuon, che si dichiarava d'accordo circa la costituzione di una branca autonoma della *tarîqah*, Vâlsan replicava con venticinque cartelle dattiloscritte, nelle quali ribadiva innanzitutto la legittimità del proprio operato: «Il vostro assenso è manifestato in una maniera che oltrepassa largamente le mie aspettative (...). Certamente ciò è benvenuto, perché elimina ogni supposizione contraria alla legittimità di questa costituzione; ma, a dire il vero, io non avevo creduto utile chiedervi di prendere, a tale riguardo, una qualunque, perché, se è vero che in base alla mia funzione io posso costituire validamente una branca indipendente, la qualità che possedevo già così, sotto il rapporto della *silsilah* (la catena iniziatica, *N.d.R.*), è di per sé operante a questo effetto e non è soggetta a una nuova autorizzazione né ad una conferma speciale» (29). Dopo aver fornito tutta una serie di argomentazioni a tale proposito, Vâlsan esponeva le ragioni che giustificavano la nascita di una branca indipendente: oltre alla necessità di uno stretto rapporto con il magistero dello *shaykh* ʿAbd el-Wâhid Yahyâ (René Guénon), «vi è il desiderio di avere una via più specificamente islamica, tanto sotto il profilo dottrinale che sotto quello pratico, di promuovere un reale spirito di povertà, di introdurre una regola di vita più ascetica e di utilizzare dei mezzi iniziatici autentici» (30). In altre parole, Vâlsan constava che nel magistero schuoniano e nella situazione attuale della *tarîqah* dominava un «universalismo intellettualista di carattere generico e approssimativo, che si compiaceva soprattutto di considerazioni d'ordine

(28) *Ibidem*.

(29) Michel Vâlsan, Lettera a Frithjof Schuon, Parigi, novembre 1950, p. 1. Fotocopia dell'originale nel nostro archivio.

(30) Michel Vâlsan, Lettera a Frithjof Schuon, Parigi, novembre 1950, p. 3.

Materiale protetto da copyright

estetico, ma era sensibilmente distante dalla mentalità islamica e anche dallo spirito di povertà in generale (31); tale universalismo aveva prodotto numerose violazioni della normativa islamica tanto nei riti della *tarîqah* quanto nelle pratiche exoteriche e si era manifestato nelle sortite di Schuon in domini tradizionali esorbitanti dalla sua competenza: esso aveva toccato il culmine quanto Schuon aveva enunciata la tesi dei «Misteri cristici», secondo cui per il tramite dei sacramenti cristiani l'iniziazione verrebbe accordata indistintamente a tutti.

Vâlsan concludeva così la sua lunga lettera: «Qualunque sia la vostra personale opinione su tutto ciò, io non dubito che voi stesso siate convinto che la separazione intervenuta tra noi fosse non solo utile, ma necessaria. Da parte mia sono lieto del vostro accordo, perché così si evitano delle complicazioni. D'altronde non dubitavo che tale dovesse essere il vostro atteggiamento, perché, se in altri casi considerate di poter "autorizzare" delle uscite dalla *tarîqah*, e addirittura dall'Islam, nel nostro caso non dovete prendere nessuna decisione di questo genere: noi restiamo nell'Islam e nella *tarîqah*, siamo fedeli ai principi tradizionali e iniziatici, rispettiamo il patto della via iniziatica e, mentre cerchiamo le migliori condizioni per adempiervi, ci teniamo al riparo contro ogni possibile rischio di un orientamento non islamico e pseudoiniziatico. (...) Formulo i migliori auguri, nella speranza che Allâh ci guidi tutti sulla via tracciata dal Suo Profeta e dai Saggi della linea iniziatica. *Amîn. Wa-l-hamdu lillâhi Rabbi-l-âlamîn!* (32) Ricevete, carissimo e venerato Maestro, il mio migliore ricordo e i miei migliori auguri di Pace, di Misericordia e di Benedizione» (33).

(31) Michel Vâlsan, Lettera a Frithjof Schuon, Parigi, novembre 1950, p. 5.

(32) «Amen. E la lode spetta ad Allâh, Padrone dei mondi!».

(33) Michel Vâlsan, Lettera e Frithjof Schuon, Parigi, novembre 1950, p. 25.

Materiale protetto da copyright

Nasceva così, sotto la direzione di Michel Vâlsan, la prima *tarîqah* islamicamente ortodossa di espressione «guénoniana».

Nel 1960 Michel Vâlsan succede a Jean Reyor nella direzione letteraria di *Études Traditionnelles*. Vâlsan, che ha iniziato a collaborare alla rivista nel 1948, vi scriverà fino alla morte, pubblicandovi oltre cinquanta testi che possono essere suddivisi in tre gruppi (34): gli articoli che si riferiscono all'opera e alla funzione di René Guénon (35), le traduzioni commentate di scritti di Muhyiddîn Ibn ᶜArabî (36) e di altri autori del sufismo (ᶜAbd ar-Razzâq al-Qâshânî, Sadr ad-Dîn al-Qûnâwî), una serie di testi su argomenti diversi (la «realizzazione discendente» (37), il cofano di Eraclio (38), il monosillabo Om, Giovanna d'Arco (39) ecc.). Al di fuori di queste collaborazioni, Michel Vâlsan scrisse un saggio introduttivo a *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée* (40). Charles-André Gillis (ᶜAdb ar-Razzâq Yahyâ), discepolo di Vâlsan, e suo successore nella direzione letteraria della ri-

(34) Seguiamo la classificazione di Charles-André Gillis, che compilò una bibliografia completa degli scritti di Michel Vâlsan per *Études Traditionnelles*, 447, gennaio-febbraio-marzo 1974, trad. it. in: Michel Vâlsan, *La funzione di René Guénon*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1985, pp. 81-85.

(35) Tre di tali testi (*L'Islam e la funzione di René Guénon, La funzione di René Guénon e il destino dell'Occidente, L'opera di Guénon in Oriente*) sono stati tradotti in italiano in: Michel Vâlsan, *La funzione di René Guénon*, op. cit.

(36) In italiano si veda: Ibn al-ᶜArabî, *Il Libro dell'Estinzione nella Contemplazione*, Postfazione e note di Michel Vâlsan, SE, Milano, 1996.

(37) Scritti tradotti in: Michel Vâlsan, *La realizzazione discendente degli* (sic) *ultimi tre gradi della massoneria scozzese*, Arktos, Carmagnola, 1988.

(38) Scritti tradotti in: Michel Vâlsan, *Il cofano di Eraclio*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1985.

(39) Scritti tradotti in: Michel Vâlsan, *Giovanna d'Arco*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1986.

(40) René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, Gallimard, Paris, 1962. Le edizioni italiane (Adelphi, Milano, 1975; 2ª ed. 1990, 3ª ed. 1994) non riportano l'introduzione di Vâlsan.

Materiale protetto da copyright

vista, ha scritto a proposito della produzione vâlsaniana: «(...) gli studi magistrali pubblicati da Michel Vâlsan su René Guénon e su altri argomenti relativi alle organizzazioni iniziatiche e alle condizioni della realizzazione metafisica, traggono una parte delle loro verità e della loro forza da una conoscenza approfondita, assai elaborata sul piano tecnico, delle dottrine del *Tasawwuf*. Questo riferimento non è sempre formulato in maniera esplicita, sicché può passare inosservato agli occhi di coloro che non hanno avuto personalmente accesso a questa fonte privilegiata dell'insegnamento tradizionale. Tuttavia ne sono risultati, soprattutto per quanto riguarda Guénon, degli scritti di una qualità e di un'autorità incomparabili. Nei grandi testi vâlsaniani è stato detto tutto l'essenziale (...)» (41). In altri termini, secondo Gillis, Michel Vâlsan «si afferma dal 1948 come il miglior difensore che l'insegnamento di Guénon abbia mai avuto e come il fondatore degli studi akbariani in Occidente» (42).

Nell'aprile 1965, accompagnato dalla moglie Geneviève-Claire Roty (in Islam col nome di Ferida), dai suoceri e da un gruppo di musulmani francesi, Vâlsan partì da Parigi per compiere il Pellegrinaggio alla casa di Dio. Eseguiti alla Mecca i riti canonici, si recò a Medina per far visita alla tomba del Profeta; quindi raggiunse Gerusalemme; poi si spostò a Damasco e pregò accanto alla tomba dello *Shaykh Akbar* (=Doctor Maximus), Muhyiddîn Ibn ᶜArabî. Infine trascorse tre settimane in Turchia: visitò Istanbul e Ankara e a Konya pregò nel mausoleo di Mevlânâ Gelâl ed-Dîn Rûmî.

Morì nella notte tra il 25 e il 26 novembre 1974 ad Antony (Hauts-de-Seine), lasciando una prole numerosa.

L'anno precedente, al Colloquio internazionale di Cerisy-la-Salle, cui Michel Vâlsan non era intervenuto, Nadjmoud-Dine Bammate aveva dichiarato: «il rappresentante più diretto, più autentico, mi sembra, del pensiero guénoniano, è

(41) Charles-André Gillis, *Introduction à l'enseignement at au mystère de René Guénon*, Les Éditions de l'Œuvre, Paris, 1986, pp. 18-19.

(42) Charles-André Gillis, op. cit., p. 29.

Materiale protetto da copyright

senza dubbio Vâlsan, e il lavoro che egli svolge attualmente su Ibn ᶜArabî è un'opera essenziale (...); il grande merito di uomini come Vâlsan è che ci forniscono una *summa*, partendo dai testi più sicuri di Ibn ᶜArabî» (43).

Se dobbiamo prestar fede a Jean Robin, Michel Vâlsan avrebbe svolto un ruolo occulto presso «quel grande guénoniano che fu il generale De Gaulle» (44), annoverato dallo stesso Vâlsan – a dire di Jean Robin – tra le «prefigurazioni del Mahdi» (45) manifestatesi nel Novecento. Riferendo una notizia che dichiara di avere raccolta presso «alcuni discepoli di Michel Vâlsan» (46), Jean Robin accenna a una corrispondenza epistolare intercorsa tra lo *shaykh* ᶜAbd el-ᶜAzîz Mustafâ e il Generale, nonché ad una «misteriosa iniziazione» che il primo avrebbe trasmessa al secondo nei giardini dell'Eliseo; e aggiunge che Vâlsan era in grado di anticipare ai suoi discepoli le decisioni di De Gaulle, anche le meno prevedibili. Tutto ciò richiama quella sorta di «esoterismo gollista» che si è manifestato anche nelle fantasmagorie di un altro romeno stabilitosi in Francia, Jean Parvulesco, secondo il quale esisterebbe «una convergenza velata ma assai profonda tra l'insegnamento di René Guénon e le dimensioni confidenziali, diremmo addirittura occulte, dell'azione storica e

(43) *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, Actes du Colloque International de Cerisy-la-Salle: 13-20 juillet 1973, Éditions du Baucens, Braine-le-Comte, 1977, p. 91.

(44) Jean Robin, *René Guénon. La dernière chance de l'Occident*, Guy Trédaniel, Paris, 1983, p. 9. A tale proposito, Robin riferisce il brano seguente, dalla lettera che un «discepolo diretto» del Generale gli avrebbe scritta il 21 aprile 1982: «Quello che le posso garantire, è la stima particolare che egli (De Gaulle) aveva di R.G. (René Guénon) e della sua opera. Inoltre vi è motivo per credere fermamente che egli non lo ha tradito affatto, in nessuna occasione» (op. cit., p. 30).

(45) Jean Robin, *Les sociétés secrètes au rendez-vous de l'Apocalypse*, Guy Trédaniel, Paris, 1985, p. 211. Cfr. Jean Robin, *Hitler, l'élu du Dragon*, Guy Trédaniel, Paris, 1987, p. 116.

(46) Jean Robin, *Les sociétés secrètes au rendez-vous de l'Apocalypse*, op. cit., p. 335.

Materiale protetto da copyright

transistorica intrapresa da Charles De Gaulle in Francia e nel mondo» (47).

Non siamo in grado di dire che cosa ci sia di vero nelle asserzioni di Jean Robin né quale influenza possano avere avuta Michel Vâlsan e il suo *entourage* nella nascita di quello che è stato definito, proprio in relazione a Robin, il «fantagollismo» (48). Sarebbe veramente strano se Michel Vâlsan, che negli Anni Sessanta invitava Vasile Lovinescu a diffidare del piccolo-nazionalismo romeno (49), avesse aderito, nel medesimo periodo, al piccolo-nazionalismo francese. Ma ancora più strano sarebbe se allo sviluppo «fantagollista» del vecchio tema del «Grande Monarca», nei confronti del quale René Guénon aveva messo in guardia i suoi lettori (50), avesse dato il proprio contributo proprio colui che aveva definito René Guénon «Bussola infallibile» e «Corazza impenetrabile» (51).

* * *

A parte l'introduzione ai *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée* di R. Guénon (non tradotta nell'edizione italiana di Adelphi), i saggi e le traduzioni di Michel Vâlsan sono apparsi tutti quanti su *Études Traditionnelles*. Una *Bibliografia completa delle pubblicazioni di Michel Vâlsan*, compilata da Charles-André Gillis, si trova alle pp. 81-85 di: M. Vâlsan, *La funzione di René Guénon*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1985. In italiano sono apparsi i seguenti

(47) Jean Parvulesco, *La spirale prophétique*, op. cit., p. 76.

(48) Giorgio Manara, *Sui parassiti dell'opera di Guénon: qualche aggiornamento*, in *Rivista di Studi Tradizionali*, 60, gennaio-giugno 1984, pp. 40-44.

(49) «Méfie-toi d'un certain "nationalisme"»: Michel Vâlsan, Lettera a Vasile Lovinescu, Vanves, 13 agosto 1967. Fotocopia dell'originale nel nostro archivio.

(50) René Guénon, *Le Règne de la Quantité et le Signes des Temps*, cap. XXXVII, *La duperie des «prophéties»*.

(51) Michel Vâlsan, *La funzione di René Guénon*, op. cit., p. 72.

Materiale protetto da copyright

volumi: *La funzione di René Guénon*, op. cit. (contiene: *L'Islam e la funzione di René Guénon*, *La funzione di René Guénon e il destino dell'Occidente*, *L'opera di Guénon in Oriente*); *Il cofano di Eraclio* (contiene, oltre allo scritto che dà il titolo al volume, anche *Su uno studio di Muhammad Hamidullah* e *Il cofano di Eraclio e la tradizione del «Tâbût» adamico*), Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1985; *Giovanna d'Arco*, Edizioni all'insegna del Vetro, Parma, 1986; *La realizzazione discendente degli ultimi tre gradi della massoneria scozzese* (il titolo, dovuto all'Editore, intende tradurre *Les derniers hauts grades de l'Écossisme et la réalisation descendante*; in appendice, *Un testo dello Sahykh al-Akbar sulla «realizzazione discendente»*), Arktos, Carmagnola 1988; Ibn al-Arabî, *Il Libro dell'Estinzione nella Contemplazione*, postfazione e note di Michel Vâlsan, SE, Milano, 1996. Infine, *Una lettera di Michel Vâlsan ad Anton Dumitriu* è stata pubblicata in appendice a: C. Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri*, op. cit.

Nel presente volume vengono tradotti e raccolti i saggi e gli articoli seguenti, tutti apparsi su *Études Traditionnelles* e relativi al Sufismo e all'Esicasmo:

– *Un symbole idéographique de l'Homme Universel (Données d'une correspondance avec René Guénon)*, *Études Traditionnelles*, n. 364, marzo-aprile 1961; ripreso come *Annexe III* in *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, Paris, 1962.

– *Le triangle de l'Androgyne et le monosyllabe «Om»*, *Études Traditionnelles*, n. 382, marzo-aprile 1964; n. 383, maggio-giugno 1964; n. 386, novembre-dicembre 1964; n. 387, gennaio-febbraio 1965.

– *Références islamiques du «Symbolisme de la Croix»*, *Études Traditionnelles*, nn. 424-425, marzo-aprile e maggio-giugno 1971; n. 428, novembre-dicembre 1971.

– *Un texte du Cheikh al-Akbar sur la «réalisation descendente»*, *Études Traditionnelles*, n. 307, aprile-maggio 1953.

– *Notes de lecture. Sur le Cheikh Al-Alawî (1869-1934)*, *Études Traditionnelles*, n. 405, gennaio-febbraio 1968.

Materiale protetto da copyright

– *Mise au point*, *Études Traditionnelles*, nn. 406-407-408, marzo-aprile, maggio-giugno, luglio-agosto 1968.

– *Études et Documents d'Hésychasme*, *Études Traditionnelles*, nn. 406-407-408, marzo-aprile, maggio-giugno, luglio-agosto 1968.

L'importanza di queste pagine, sostanzialmente sconosciute al lettore italiano, è dovuta al fatto che il loro autore non è soltanto il più autorevole esponente europeo dell'esoterismo islamico di espressione «guénoniana», ma è al contempo una delle personalità più qualificate a trattare dell'esicasmo, data la sua possibilità di accedere a fonti di prima mano concernenti tale realtà e data la sua qualificazione ad inquadrarne i dati secondo la prospettiva del pensiero tradizionale.

CLAUDIO MUTTI

Materiale protetto da copyright

1. UN SIMBOLO IDEOGRAFICO DELL'UOMO UNIVERSALE

(Dati da una corrispondenza con René Guénon)

Alla fine dell'articolo intitolato *La Montagne et la Caverne* (*Études Traditionnelles*, gennaio 1938) (1), René Guénon, che basava le sue considerazioni sugli schemi triangolari corrispondenti a questi due simboli, scriveva: «Se si vuole rappresentare la caverna come situata all'interno stesso (o nel cuore, potremmo dire) della montagna, sarà sufficiente trasportare il triangolo rovesciato all'interno del triangolo diritto, in modo che i due centri coincidano [figura 1]; il primo triangolo dovrà allora essere necessariamente più piccolo del secondo, per esservi contenuto tutto intero; ma, a parte questa differenza, l'insieme della figura così ottenuta è manifestamente identico al simbolo del «Sigillo di Salomone», dove i due triangoli opposti rappresentano parimenti due principi complementari, nelle diverse applicazioni di cui sono suscettibili. D'altra parte, se i due lati del triangolo rovesciato vengono tracciati uguali alla metà di quelli del triangolo diritto (li abbiamo tracciati un po' minori, affinché i due triangoli appaiano interamente staccati l'uno dall'altro, ma di fatto è evidente che l'ingresso della caverna deve trovarsi sulla superfi-

(1) *La Montagna e la Caverna*, in R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano, 1994³, pp. 189-192.

Materiale protetto da copyright

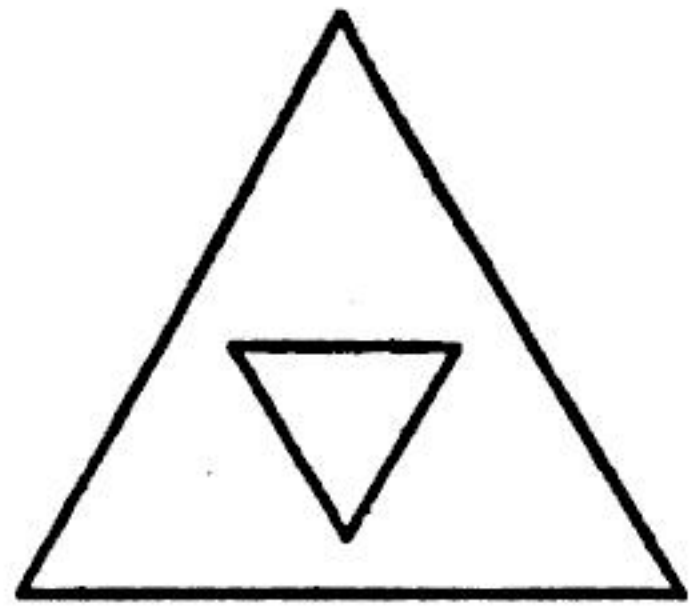


Figura 1

cie stessa della montagna, quindi che il triangolo che la rappresenta dovrebbe realmente toccare il contorno dell'altro) (2), il triangolo minore dividerà la superficie del maggiore in quattro parti uguali, una delle quali sarà lo stesso triangolo rovesciato, mentre le altre saranno dei triangoli diritti; quest'ultima considerazione, come quella su certe relazioni numeriche che vi si connettono, non ha, a dire il vero, un diretto rapporto col nostro argomento, ma avremo senz'altro l'occasione di riprenderla in seguito, nel corso di altri studi».

Il nostro compianto maestro, in realtà, non ebbe più una tale occasione nei suoi libri o nei suoi articoli. Solo nella sua corrispondenza con noi egli fu indotto, a più riprese, a fornire alcune precisazioni inedite, concernenti certi temi dei nostri scambi epistolari. Per i suoi altri lettori, dunque, adesso non vi è più altro modo di sapere quello che egli voleva dire a tale proposito, se non prendendo conoscenza, dalla presente nota postuma, di certi brani delle sue lettere. Noi li accompagneremo con spiegazioni circostanziate e con qualche commento personale.

(2) «In base al medesimo schema, si potrà notare che, se la montagna è sostituita dalla piramide, la camera interna di quest'ultima è l'equivalente esatto della caverna» (Nota di René Guénon).

Materiale protetto da copyright

Tali questioni furono evocate per la prima volta a proposito del simbolismo numerico di certi nomi e termini arabi; per meglio situare tutto ciò, sarà opportuno ricordare come nel *Symbolisme de la Croix*, cap. III (1931), René Guénon avesse già scritto che, nell'esoterismo islamico, «viene insegnato che l'"Uomo Universale", in quanto è rappresentato dalla coppia "Adamo-Eva", ha il numero di *Allâh*, il che costituisce una espressione della "Identità Suprema"». In nota, l'autore precisava: «Questo numero, che è 66, è dato dalla somma dei valori numerici delle lettere che formano i nomi *Adam wa Hawâ*. Secondo la *Genesi* ebraica, l'uomo "creato maschio e femmina", cioè in uno stato androginico, è "ad immagine di Dio"». Avendogli noi da parte nostra segnalato subito alcune altre corrispondenze (che non possono essere rievocate nel presente contesto), vi fu nella sua risposta una prima allusione, non abbastanza esplicita tuttavia, al punto che a noi interessa:

«Per il numero 45 del nome *Adam*, è il caso di notare che non è soltanto un multiplo di 9, ma che è propriamente il "triangolo" di 9, vale a dire, in altri termini, la somma dei primi 9 numeri. D'altra parte, il numero di *Hawâ* è 15, che è il "triangolo" di 5; il rapporto di questi due triangoli può anch'esso dar luogo ad alcune considerazioni curiose; da tempo ho d'altronde l'intenzione di parlare di ciò in qualche articolo, ma finora non ne ho trovato l'occasione» (Lettera del 30 marzo 1940).

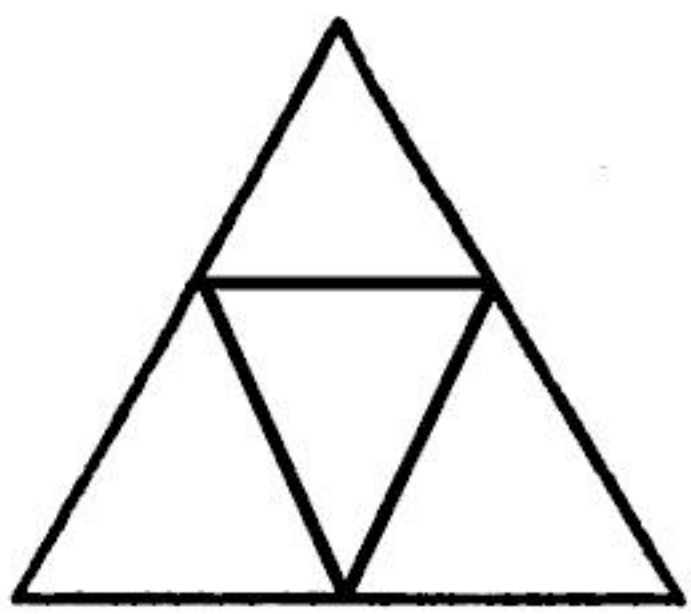


Figura 2

Materiale protetto da copyright

Rispondendogli, osservammo tra l'altro che il rapporto tra 45 e 15 era particolarmente interessante nella disposizione che i primi 9 numeri hanno nel cosiddetto «quadrato magico» di 9, dove ciascuna linea, verticale, orizzontale o diagonale, dà come totale 15 e tutto l'insieme ha come centro il numero 5, simbolo numerico del microcosmo umano (cfr. la disposizione dell'uomo rigenerato sulla Stella fiammeggiante). Questo ci valse una nuova precisazione sul punto che qui ci interessa:

«Le sue osservazioni circa il "quadrato magico" di 9 sono esatte (3); ma il rapporto tra i numeri di *Adam* e di *Hawâ* è anche quello dei due triangoli dei quali ho parlato a proposito del simbolismo della montagna e della caverna (figura 2). Se si considera la somma dei due nomi senza fare intervenire la congiunzione, cioè 60, *Adam* rappresenta tre quarti e *Hawâ* un quarto; ciò potrebbe forse essere accostato a certe formule indù (un quarto, in sanscrito, si dice un "piede", *pâda*), almeno fin dove queste formule sono suscettibili di una applicazione all'Uomo Universale» (Lettera del 21 aprile 1940).

A quest'ultimo proposito, ecco che cosa ci sembra di poter menzionare, per quanto riguarda i dati indù altrove citati dallo stesso René Guénon. La *Mândûkya Upanishad* (*shruti* 1 e 2) fa ricorso all'unità di misura chiamata *pâda* a proposito delle condizioni di *Atmâ*: «*Atmâ* (di cui tutte le cose sono la manifestazione) è *Brahma*, e questo *Atmâ* (in rapporto ai diversi stati dell'essere) ha quattro condizioni (*pâdas*); in verità tutto ciò è *Brahma*». Dopo aver citato questo testo nel cap. X de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, nei capp. XI, XIV e XVI René Guénon mostra che, secondo le corrispondenze stabilite dalla stessa *Upanishad* tra gli elementi costitutivi (*mâtras*) del monosillabo sacro *Aum* (pro-

(3) La questione del simbolismo di questo «quadrato» è stata ripresa successivamente da Guénon stesso in *La Grande Triade* (cap. XVI: *Le «Ming-Tang»*), apparso nel 1946.

Materiale protetto da copyright

nunciato *Om*) e le condizioni (*pâdas*) di *Atmâ*, di cui esso è il simbolo ideografico, queste quattro condizioni sono:

1) lo stato di veglia (*jagaritasthâna*), che è quello della manifestazione più esteriore, il mondo corporeo, rappresentato dalla lettera A del monosillabo;

2) lo stato di sogno (*swapnasthâna*), che è quello della manifestazione sottile, rappresentato dalla lettera U;

3) lo stato di sonno profondo (*sushuptasthâna*), il grado principiale dell'essere, rappresentato dalla lettera M;

4) lo stato supremo, totale e assolutamente incondizionato, rappresentato dal monosillabo stesso, considerato nel suo aspetto principiale e «non espresso», mediante un carattere ideografico (*amâtra*).

Ma, d'altra parte, la *Maitri Upanishad* (7° *prapâthaka*, *shruti* 11) dice: «Veglia, sogno, sonno profondo, e ciò che vi è al di là: questi sono i quattro stati di *Atmâ*, il più grande (*mahattara*) e il Quarto (*Turîya*). Nei primi tre, *Brahma* risiede con uno dei suoi piedi; ha tre piedi nell'ultimo». René Guénon commenta: «Così le proporzioni stabilite precedentemente secondo un certo punto di vista si trovano rovesciate secondo un altro punto di vista: dei quattro "piedi" (*pâdas*) di *Atmâ*, i primi tre quanto alla distinzione degli stati sono soltanto uno quanto a importanza metafisica, e l'ultimo ne vale tre da solo sotto il medesimo rapporto. Se *Brahma* non fosse "senza parti" (*akhanda*), si potrebbe dire che solo un quarto di Lui è nell'Essere (compreso tutto ciò che ne dipende, ossia la manifestazione universale di cui è principio), mentre gli altri Suoi tre quarti sono al di là dell'Essere. Questi tre quarti possono essere considerati nel modo seguente:

1) la totalità delle possibilità di manifestazione in quanto esse non si manifestano, dunque allo stato assolutamente permanente e incondizionato, come tutto ciò che si rapporta al "Quarto" (in quanto si manifestano, esse appartengono ai due primi stati; in quanto "manifestabili", al terzo, principiale in rapporto a questi due);

2) la totalità delle possibilità di non manifestazione (delle quali parliamo al plurale solo per analogia, poiché esse sono

Materiale protetto da copyright

evidentemente al di là della molteplicità e anche al di là dell'unità);

3) infine, il Principio Supremo delle une e delle altre, che è la Possibilità Universale, totale, infinita e assoluta».

Naturalmente è possibile trovare delle corrispondenze tra i quattro *pâdas* di *Brahma* e i quattro piccoli triangoli in cui si scompone quello grande (così come, d'altra parte, dovrebbe esser possibile fare una nuova trasposizione del monosillabo *Aum*): in tal caso il triangolo rovesciato, applicato all'ordine principiale, simboleggia l'Essere in quanto questo si manifesta (4); i tre triangoli diritti corrispondono allora ai tre aspetti di *Brahma* al di là dell'Essere: il triangolo superiore, origine dell'insieme grafico, equivale naturalmente ad un simbolo del Principio Supremo di tutte le possibilità, mentre i due triangoli di destra e di sinistra corrispondono rispettivamente alle possibilità di non manifestazione e alle possibilità di manifestazione in quanto esse non si manifestano (5).

D'altronde, allorché si considerano le corrispondenze coi quattro *pâdas* di *Atmâ*, esse sono le seguenti: il triangolo superiore corrisponde al *pâda* principiale e non manifestato, mentre gli altri tre triangoli corrispondono ai tre *pâdas* del dominio della manifestazione, messi inoltre in rapporto con le *mâtrâs* di *Aum*. Ciononostante, per una applicazione precisa, bisogna anche considerare una interpretazione secondo il simbolismo del centro, della destra e della sinistra, vale a dire riordinando la gerarchia verticale dei gradi dell'esistenza (principiale, intermedio e corporeo) su un piano orizzontale

(4) Per via di una applicazione più specifica, nel Buddhismo il triangolo rovesciato è il simbolo di misericordia di *Avalokiteshwara*, «il Signore che guarda in basso».

(5) È così, precisiamolo, quando si considera la manifestazione in senso «negativo»; ma, se la si considerasse in senso «positivo», cioè come compimento o perfezionamento delle possibilità esistenziali (conformità con il *Fiat*), allora il simbolismo della «destra» e della «sinistra» si troverebbe invertito.

Materiale protetto da copyright

corrispondente al punto di vista delle «direzioni di strada», o anche della «giustizia distributiva».

Infine, se si assumesse un punto di vista più cosmologico (vicino a quello del Sankhya), ma nei termini della *Shvetâshvatara Upanishad*, il triangolo superiore sarebbe l'«Essere Unico e Senza Colore» (interpretato come *Shiva*), e gli altri tre triangoli sarebbero i tre «non nati». Uno, di carattere femminile, sarebbe «la non nata rossa, bianca e nera» che genera gli esseri particolari e corrisponde alla Natura Primordiale principio dei tre *Gunas* o, anche, alla *Shakti* di *Shiva*, ed è rappresentato logicamente dal triangolo rovesciato (6). Gli altri due «non nati» sono di carattere maschile, ma uno «rimane soddisfatto accanto ad essa, mentre l'altro la abbandona dopo averne goduto»; sono rispettivamente l'anima increata ma passiva e legata nel primo caso, attiva e distaccata nel secondo (*Shvetâshvatara Upanishad*, IV, 1 e 5) (7). Tuttavia questo testo parla propriamente di quattro entità distinte, e non di quattro parti di un medesimo essere. Ora, in verità, si tratta di modi di una medesima realtà essenziale che non è altro che *Atmâ*; ma questi modi, per ragioni didattiche, sono qui personificati in ipostasi tipicamente caratterizzate, che possono coinvolgerla non solo nella moltitudine degli esseri esistenti, ma anche nella molteplicità degli stati di un medesimo essere (8).

(6) Questa identificazione è in perfetto accordo col simbolismo proprio del principio femminile; tra l'altro, tale è la posizione del triangolo in quanto simbolo della *Shakti*.

(7) L'ordine della menzione nel testo upanishadico citato corrisponderebbe così al simbolismo del centro, della sinistra e della destra.

(8) In maniera analoga, «i due uccelli, compagni strettamente uniti, aggrappati al medesimo albero, uno nell'atto di mangiare il frutto, l'altro immobile ma nell'atto di guardare intensamente», rappresentano rispettivamente *jivâtma* e *Atmâ*, vale a dire due gradi del medesimo Sé. D'altronde nella *Shvetâshvatara Upanishad* la strofe concernente questi due uccelli (IV, 6) segue immediatamente il passo che menziona le quattro entità di cui stiamo parlando.

Materiale protetto da copyright

Ma torniamo alla nostra corrispondenza con Guénon. In un altro momento, molto più tardi, quando le nostre lettere toccavano a più riprese la questione del *mantra Aum* in rapporto a nomi e formule del *dhikr* islamico, R. Guénon ci disse:

«In relazione a quanto Le avevo detto, Le chiederò ancora di esaminare attentamente ciò che risulta dalla disposizione delle lettere lungo il perimetro della figura qui accanto [figura 3], nella quale il triangolo maggiore deve essere considerato come equivalente a 45 = *Adam*, e il triangolo minore rovesciato come equivalente a 15 = *Hawâ*. Questa figura è quella che avevo data, ma senza le lettere e senza neanche fare allusione a ciò, perché avevo l'intenzione di tornarvi sopra successivamente, nel mio articolo sulla montagna e la caverna» (Lettera del 4 agosto 1945).

Le circostanze, in quel periodo, ci consentirono soltanto di ringraziarlo per questa importante comunicazione; quindi non possiamo riferire nessun apprezzamento da parte sua circa le constatazioni che potemmo fare a tale proposito, né altre considerazioni che egli non avrebbe mancato eventualmente di aggiungere. Speravamo anche che si decidesse prima o poi a scrivere l'articolo al quale pensava da tempo.

Ecco, adesso, quello che si può dire a prima vista a proposito di questa figura.

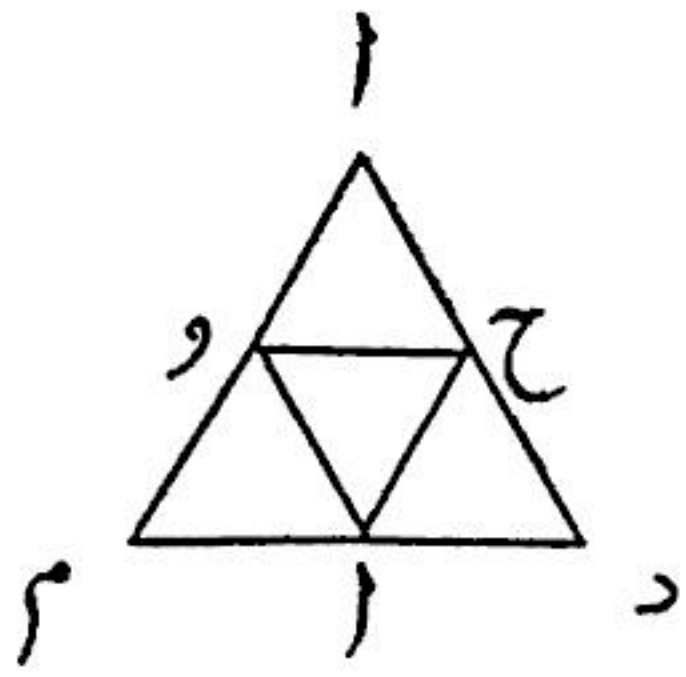


Figura 3

Materiale protetto da copyright

Le lettere che la circondano sono arabe. Sul vertice superiore, un *alif*; sull'angolo di destra, un *dâl*; su quello di sinistra, un *mîm*; abbiamo così, per il triangolo maggiore, il nome *Adam*. Sul punto mediano del lato destro, dove si trova il vertice di uno degli angoli del triangolo rovesciato, c'è un *hâ*; sul punto mediano del lato sinistro, dove c'è il vertice dell'angolo adiacente al medesimo lato, abbiamo un *wâw*; infine, sul punto mediano della base del triangolo maggiore, laddove si trova il vertice inferiore del triangolo minore, c'è un altro *alif*; abbiamo così, per il triangolo minore, il nome *Hawâ* (9). L'effetto prodotto dall'interferenza delle lettere dei due nomi su ogni lato del triangolo maggiore è il seguente: sul lato destro abbiamo *alif, hâ, dâl* = *Ahad*, che significa «Uno»; sul lato sinistro abbiamo *alif, wâw, mîm* = *Awm*, trascrizione araba del monosillabo sacro dell'Oriente; infine, sulla base, secondo l'ordine normale della scrittura araba, si ha *dâl, alif, mîm* = *dâm*, verbo che significa «egli è permanente», ma che bisognerebbe leggere come il participio presente *Dâ'im* = «Permanente, Eterno». In *Dâ'im*, che è uno dei nomi divini, la lettera *i* della traslitterazione in caratteri latini corrisponde, nella scrittura araba, a una semplice *hamzah* (segno di attacco vocalico che non è una lettera e non ha neanche, di conseguenza, un valore numerico). Abbiamo così tre termini di un'importanza fondamentale nell'ordine dottrinale: il nome divino dell'Unità Pura (cfr. *Corano*, CXII, 1), il vocabolo primordiale che secondo la dottrina indù include l'essenza del triplice Vêda ed è dunque un simbolo del Verbo universale e, infine, un termine che esprime la permanenza del Principio Unico quanto quella della Rivelazione Prima del Verbo. Ciononostante, questi tre aspetti divini, in quanto compaiono qui nella struttura della Forma dell'Androgino umano, sono propriamente aspetti teofanici dell'Uomo Universale.

(9) Poiché il nome di *Hawâ* esprime l'idea di vita (*hayât*), si vede subito la sua relazione con il cuore, sede del «centro vitale», di cui il triangolo rovesciato è il simbolo geometrico.

Materiale protetto da copyright

Sotto questo rapporto, è interessante constatare che l'*alif* del vertice superiore, che esprime già di per sé le idee di «principio» e di «unità» (il valore numerico di questa lettera è 1) o anche di «polarità» (il valore delle lettere che compongono il nome *alif* è 111, numero del «polo», *Qutb*), entra come lettera iniziale tanto in *Ahad* = «Uno», che in *Awm* = *Om*. Ciò si accorda anche con la posizione principiale che questa lettera occupa sia nell'ordine «numerico» sia nell'ordine «letterale»; viene così suggerita l'idea che ci troviamo qui in presenza di una sorta di «sigillo» delle due scienze sacre dei Numeri e delle Lettere. Tali scienze sono in realtà le due branche principali della più generale Scienza dei Nomi (applicabile tanto nell'ordine divino quanto nell'ordine creaturale), Scienza che Allâh insegnò ad Adamo come suo privilegio (*Corano*, II, 31; cfr. *Genesi*, II, 19-20). Il fatto che nel nostro schema questo *alif* sia innanzitutto l'iniziale del nome *Adam*, illustra perfettamente la verità secondo cui queste due scienze sono attributi complementari e solidali dell'Uomo Universale. Al contempo, siccome la loro origine è divina, come abbiamo detto, l'*alif* che simboleggia il loro principio deve essere considerato come l'iniziale del nome stesso *Allâh*, «conferita» ad Adamo mediante quella Teofania Primordiale che è la sua creazione «secondo la Forma di Allâh». Questo *alif* è allora un simbolo dell'essenza intelligibile di questa Forma totale, così come il segno diritto della prima lettera dell'alfabeto sacro è considerato il principio costitutivo di tutte le altre; così come il suono *a* che ad esso corrisponde (lo si vede nella scrittura, quando la lettera contrassegnata da una *fathah*, cioè dal suono *a*, «saturata» è prolungata necessariamente con un *alif*) è la voce primordiale di cui tutti i suoni possibili sono solo modificazioni; così come l'unità, che è il valore numerico di questa lettera, è il principio di tutti i numeri (10).

(10) Non possiamo insistere in questa occasione sui diversi modi in cui questa concezione potrebbe essere «verificata» anche per mezzo di certe operazioni tecniche d'ordine letterale e numerico.

Materiale protetto da copyright

Infine questo *alif* superiore, che occupa la posizione iniziale nel nome *Adam*, ha come una «proiezione» nell'*alif* inferiore con cui termina il nome *Hawâ*. La relazione tra questi due *alif* è d'altronde, rigorosamente, quella di due gradi esistenziali simultanei e polarmente opposti di un medesimo essere, così come *Hawâ* non è che una parte intima dell'Adamo primordiale e androgino e, in modo distintivo, il suo complemento prodotto da un semplice riflesso interiore dell'aspetto maschile (11). Da un punto di vista microcosmico più analitico, il posto occupato dall'*alif* del vertice superiore è quello del raggio inviato dal Sole spirituale, che è il Sé trascendente, raggio che colpisce innanzitutto il centro del «loto dai mille petali» (*sahasrâra*) (12), situato simbolicamente sulla corona del capo. A sua volta l'*alif* in basso rappresenta, potremmo dire, il punto d'arrivo inferiore del medesimo raggio (attraverso l'arteria sottile *Sushumna*); e la sua posizione, che è il punto di contatto tra il vertice inferiore del triangolo minore e la base di quello maggiore, esprime una relativa e apparente «immanenza» del Sé nel fondo della «caverna del cuore» (13), mentre, secondo la sua essenza pura, il Sé resta incondizionato, così come l'*alif* originario, quello di *Allâh*,

(11) Nella nostra figura, questo riflesso deve essere considerato come «triplice», perché ciascun triangolo diritto avente un lato in comune col triangolo rovesciato proietta in quest'ultimo il suo proprio riflesso. Ciò potrebbe essere messo in rapporto, nell'ordine principiale e non manifestato, con la triplice potenzialità di *Prakriti* (i tre *gunas*); nell'ordine delle produzioni, per esempio, coi tre figli della coppia primordiale menzionati nella *Genesi* (Caino, Abele, Seth), i quali rappresentano tre tipi fondamentali di umanità.

(12) Il fatto che *alif* derivi da una radice che, vocalizzata *alf*, significa «mille», favorisce in qualche modo questa assimilazione.

(13) È dunque un equivalente dell'*Avatâra* «nato nella Caverna», nonché di *Shiva*, impegnato nel divenire e chiamato «colui che è nel nido». Ciò non può non ricordare, secondo un'altra prospettiva sulla costituzione dell'essere umano, la localizzazione della forza serpentina *Kundalini* alla base della colonna vertebrale, nel triangolo chiamato *Traipura* che è sede della *Shakti*. È praticamente superfluo ricordare che il Serpente, *al-hayyah*, è sia etimologicamente sia mitologicamente connesso a Eva.

Materiale protetto da copyright

non è assegnabile secondo la sua vera natura in nessuna posizione determinata su questo schema simbolico, i cui elementi procedono però tutti quanti da esso. Dal punto di vista macrocosmico, la relazione di «discesa» che esiste tra questi due *alif* è, in fondo, un'espressione della manifestazione del Comando Dominicale (*al-Amr ar-Rabbânî*), che scende dal Cielo alla Terra, riordina il mondo e risale verso Allâh (14).

D'altra parte, se ci si riferisce al simbolismo della montagna e della caverna come «sedi» del Polo spirituale, l'*alif* superiore rappresenta la posizione dominante e manifesta di quest'ultimo all'inizio del ciclo, e l'*alif* inferiore la sua residenza centrale e interiore nella fase di occultamento.

Infine, per concludere le nostre considerazioni supplementari, diremo che è probabile che, insistendo un po' di più, si potrebbero fare altre constatazioni significative tanto per l'ordine numerico che per quello letterale e verbale; ma, poiché il nostro scopo era soprattutto quello di riferire il parere di René Guénon, terminiamo qui, per il momento, il nostro personale intervento su questo punto.

Rimane tuttavia che il fatto più stupefacente in questa figura è la comparsa di *Aum*; ci si può chiedere quale valore abbia la presenza di questo vocabolo vedico in un contesto arabo. Tale questione ci orienta verso un altro campo di studi, sicché ci proponiamo di prenderla in considerazione in un altro articolo, nel quale avremo ancora da richiamare alcuni passi della nostra corrispondenza con René Guénon.

(14) Ciò avviene «in un Giorno la cui misura è di 1.000 anni del computo ordinario» (*Corano*, XXXII, 5), il che evoca il significato della radice da cui deriva il termine *alif*.

Materiale protetto da copyright

2. IL TRIANGOLO DELL'ANDROGINO E IL MONOSILLABO «OM»

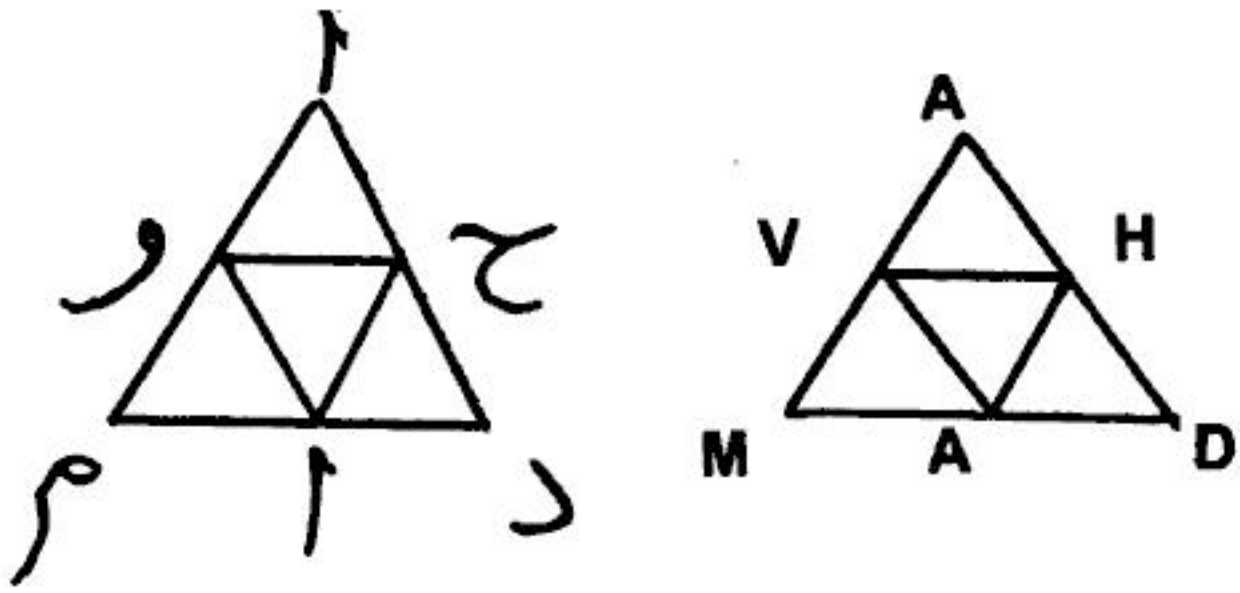
Al termine del nostro articolo intitolato *Un simbolo ideografico dell'Uomo Universale* (*Dati da una corrispondenza con René Guénon*), preannunciavamo un seguito più specificamente destinato a render conto della presenza del vocabolo vedico *Awm* (=*Om*) nel contesto arabo dato dalla figura che rappresenta le proporzioni simboliche tra Adamo ed Eva nella costituzione dell'Androgino primordiale. Riproduciamo qui nuovamente il disegno fornito a suo tempo, con una traslitterazione in caratteri latini per agevolarne la consultazione. Al contempo precisiamo le corrispondenze tra lettere arabe e latine, ricordando che, nei due disegni, la lettura deve essere effettuata secondo il senso della scrittura araba, cioè da destra a sinistra.

1. Complementarismo dei simboli ideografici

In realtà, si tratterà adesso di ricavare piuttosto il senso della presenza delle tre lettere arabe corrispondenti alle tre *mâtrâs* o elementi costitutivi del monosillabo *Om*, perché l'arabo, come d'altronde tutte le lingue semitiche, non possiede, quanto meno in modo esplicito, questo stesso vocabolo invocatorio; possiede invece (equivalenza su cui ritornere-

Materiale protetto da copyright

mo) il vocabolo *Amîn* (= amen), che ha un uso sacro più o meno analogo.



LETTERE COSTITUTIVE ARABE	TRASLITTERAZIONE LATINA	NOMI ARABI
alif-dâl-mîm	*A D M*	*Adam*
hâ-wâw-alif	*H V A*	*Hawâ* (Eva)
alif-hâ-dâl	*A H D*	*Ahad* (Uno)
alif-wâw-mîm	*A W M* (1)	*Awm* (Om)
dâl-alif-mîm	*D A M*	*Dâm* (Egli è permanente)

Le tre lettere arabe *alif*, *wâw* e *mîm*, in quanto elementi di un gruppo ternario determinato e situato nel quadro simbolico del nostro schema dell'Uomo Universale (1), possono essere interpretate così: l'*alif*, che è un simbolo dell'unità e del principio primo, rappresenta naturalmente Allâh, il cui nome ha d'altronde un *alif* come lettera iniziale; al contrario, l'ultima delle tre lettere, il *mîm*, designa l'Inviato di Allâh, *Mohammad*, il cui nome inizia con questa lettera (2). L'ini-

(1) Cfr. *supra*, *Un simbolo ideografico dell'Uomo Universale*.

(2) Per quanto concerne la trascrizione latina di *Aum*, si può notare che il tracciato del disegno triangolare può essere scomposto in A V M, così come il simbolo ⋈ trovato presso i Carmelitani di Loudun e studiato da René Guénon in *Le Roi du Monde* (capp. II e IV).

Materiale protetto da copyright

ziale e la finale di questo *Awm* corrispondono così alle due Attestazioni (*ash-shahâdatân*) dell'Islam: quella concernente Allâh come dio unico e quella della missione divina del Profeta Mohammad. Tra questi due termini estremi, lo *wâw* costituisce la giuntura (*waçl*), questa lettera essendo d'altronde la congiunzione «e» (*wa*) (3); al contempo, metonimicamente lo *wâw* è la *Wahdah*, l'Unità essenziale tra il Principio puro e la Realtà Mohammadiana (4).

Interpretando la relazione ideografica fra le tre lettere in una prospettiva teofanica, si può dire che il Verbo, che nell'*alif* rimane allo stato principiale, si sviluppa in quanto Spirito Santo nel movimento spiraliforme dello *wâw*, per arrotolarsi finalmente nella forma totalizzante e occultante del *mîm*

(3) Il *mîm*, indipendentemente dal posto che occupa in uno schema come quello qui studiato, è un simbolo di Mohammad e al contempo di Adamo. Ecco a questo proposito un brano di Ibn ʿArabî : «Il *mîm* (preso col suo nome costituito di m + y + m = *mîm* + *yâ* + *mîm*) si riferisce ad Adamo e a Mohammad, che su loro due siano la grazia unificante e la pace! Lo *yâ* tra i due *mîm* è il tramite del loro legame, perché lo *yâ* è una lettera "debole" o "causale" (*harfu illatin*). Per mezzo di essa, Mohammad (uno dei due *mîm*) esercita su Adamo (l'altro *mîm*) un'azione spirituale, dalla quale deriva la spiritualità di Adamo così come quella di ogni essere dell'universo; ciò è conforme al hadîth del Profeta che dice: "Io ero profeta quando Adamo era ancora tra l'acqua e l'argilla". Da parte sua, Adamo esercita su Mohammad, tramite questa medesima lettera intermedia, un'azione corporea, da cui del resto deriva la corporeità di ogni uomo esistente nel mondo, compresa quella di Mohammad» (*Il Libro del Mîm, del Wâw e del Nûn*, Hayderabad, 1948).

(4) Nell'economia della rivelazione profetica, questo ruolo è quello dell'Angelo Gabriele. È noto che, secondo i commenti sulle «lettere isolate» collocate al principio di certe sure del *Corano*, l'Angelo corrisponde alla lettera *lâm* del gruppo *Alif-Lâm-Mîm*, ternario che rappresenta in maniera ierogrammatica *Allâh-Jibrâil-Mohammad*. Cfr. *Les interprétations ésotériques du Coran*, in *Études Traditionnelles*, novembre-dicembre 1963, p. 263. È anche possibile dire che, riguardo alla funzione congiuntiva del *wâw*, il *lâm*, in quanto preposizione «a» o «per», esprime l'attribuzione e la finalità, la qual cosa, in un certo senso, dispone Allâh ad una teofania integrale in Mohammad e, nel senso inverso, riporta ad Allâh tutta la realtà e la funzione mohammadiana.

Materiale protetto da copyright

mohammadiano; così la Realtà Mohammadiana costituisce il mistero del Verbo supremo e universale, perché essa è simultaneamente la Teofania integrale (dell'Essenza, degli Attributi e degli Atti) e il suo occultamento sotto il velo della Servitù assoluta e totale (5). Ecco perché il Profeta diceva: «Chi vede me, vede la Verità stessa» (*man raânî faqad raâ-l-Haqq*). La serie di queste tre lettere può essere considerata come costitutiva del ciclo completo del Soffio universale: in termini indù, *Brahma* in quanto *Prâna* (6).

Bisogna notare che questo simbolismo di totalità che è proprio del gruppo delle tre lettere arabe *alif-wâw-mîm* coincide esattamente con quello del monosillabo indù secondo la *Mândûkya Upanishad* (*shruti* 1): «*Om*, questa sillaba (*akshara*) è tutto ciò che è!» (7).

(5) Dal medesimo punto di vista, il *wâw* è considerato anche «lettera dell'amore» (*harfu-l-wadd*) ed è usato come tale nelle operazioni basate sulle virtù delle lettere. La parola *wadd* (che ha solo due lettere, l'ultima delle quali è pronunciata con «rafforzamento» ed è traslitterata con una doppia) si trova d'altronde nel nostro disegno, se si unisce al *wâw* il *dâl* del vertice destro. Quest'ultima lettera è essa stessa considerata nel medesimo ordine d'idee come «lettera della permanenza o della costanza» (*harfu-d-dawâm*), il che d'altronde le dà una speciale applicazione al *wadd.*

(6) Ivi, pp. 264-265. Questo atto simultaneo di teofania e di occultamento servitoriale è enunciato dalla scrittura cristiana nel caso di Gesù (che tuttavia aveva manifestato in modo alquanto specifico gli attributi della Signoria, in arabo *ar-Rubûbiyyah*): «Benché fosse nella Forma (*Morphé* = *Çûrah*) di Dio, egli non si giudicò avidamente eguale a Dio, ma si vuotò lui stesso assumendo la forma di schiavo, rendendosi simile agli uomini ecc.» (*Phil.*, II, 6-9).

(7) Notiamo anche che, in queste condizioni, non c'è da meravigliarsi se una parola araba costituita di tre lettere disposte nell'ordine di cui si tratta abbia un significato simile, di «soffio», per esempio. Effettivamente esiste una parola araba *awm*, con un significato assai vicino a quello di «forte soffio», «respiro umano alterato dalla sete», ma senza alcuna accezione tecnica e, soprattutto, lungi da ogni funzione paragonabile a quella del monosillabo vedico *Om*. Tuttavia, se ne parliamo, è semplicemente per fare constatare che le virtù simboliche delle lettere costitutive sussistono alla base ed eventualmente possono manifestarsi. Tale è appunto il caso di

Materiale protetto da copyright

Inoltre, l'*alif* e il *mîm* possono essere considerati nella prospettiva del ciclo delle manifestazioni profetiche. Queste lettere, che sono anche l'iniziale e la finale del nome *Adam*, rappresentano allora, rispettivamente, Adamo stesso in quanto detentore primordiale della Scienza divina dei nomi (*Ilmu-l-asmâ'*) e Mohammad in quanto Sigillo dei Profeti riceve le Parole Sintetiche (*Jawâmi'u-l-Kalim*) ed è incaricato di «perfezionare i nobili costumi» (*tatmimu Makârimi-l-Akhlâq*) (8).

Così, è chiaro che il ruolo di questo *Aum* arabo è d'ordine semplicemente ideografico, ed è sotto questo rapporto che faremo ancora qualche osservazione.

Nella nostra figura, le lettere arabe corrispondenti ai caratteri A, U, M si succedono in ordine discendente, la qual cosa corrisponde alla gerarchia delle verità che esse simboleggiano, mentre nella simbolica indù l'ordine delle *mâtrâs* di *Om* è ascendente (9).

questa parola in quanto parola araba che si presenta nella disposizione grafica da noi studiata ed occupa un posto che si chiarisce solo in riferimento al corrispondente monosillabo sanscrito. A proposito del Soffio universale, avremmo potuto citare qui la specifica dottrina islamica del *Nafasu-r-Rahmân*, il Soffio dell'Onnimisericordioso, produttore degli esseri nell'ordine cosmico e delle lettere nell'ordine vocale umano. Ma certe particolarità di questa dottrina ci porterebbero a sviluppi che non possiamo introdurre in questa sede.

(8) Una curiosa coincidenza fa sì che il gruppo delle lettere isolate all'inizio della Sura della Giovenca, citato in una nota precedente, sia interpretato anch'esso in questo senso da Al-Qâshânî: «*...Alif-Lâm-Mîm* costituiscono il simbolo mediante il quale Dio ha designato tutto ciò che è, ecc.» (*ibidem*, p. 263).

(9) In questa prospettiva la lettera *dâl* dello schema triangolare è fornita di un significato eccezionale. Tra i profeti, essa designa *Dâwûd* (Davide), del cui nome essa è l'iniziale; questo profeta-re, come osserva Ibn ʿArabî (*Futûhât*, cap. 515), è in una posizione molto speciale tra *Adam* e *Mohammad* sotto il rapporto delle lettere costitutive: delle tre lettere del nome *Adam* (*alif-dâl-mîm*), due figurano in quello di *Dâwûd* (costituito di cinque lettere: *dâl-alif-wâw-wâw-dâl*, ma si scrive con un solo *wâw*) e due in quello di *Mohammad* (costituito di quattro lettere: *mîm-hâ-mîm* «rafforzata»-*dâl*). Ciò ci allontana un poco dal nostro obiettivo principale, ma, poiché l'occasione è piuttosto rara, ricorderemo qui una tradizione confa-

Materiale protetto da copyright

PRINCIPALI CORRISPONDENZE DELLE MÂTRÂS DI OM

OM	ATMA	«MONDI»	VEDA
Mâtrâs	Sedi microcosmiche	Condizioni macrocosmiche	
M	Stato di «sonno profondo» (*Sushuptasthâna*)	*Prâjna* «Sole» (grado non manifestato)	Sâma-Vêda
U	Stato di «sogno» (*Swapnasthâna*)	*Taijasa* «Luna» (manifestazione sottile)	Yajur-Vêda
A	Stato di «veglia» (*Jâgaritasthâna*)	*Vaishwânara* «Terra» (manifestazione grezza)	Rig-Vêda

cente: Adamo, avendo ottenuto da Allâh di vedere in germe i propri discendenti, notò tra le luci profetiche quella di Dâwûd e trovò tuttavia troppo breve la vita che gli era assegnata. Decise di cedergli una sessantina d'anni della propria vita, ma, quando giunse il termine della sua vita abbreviata in tal modo, Adamo riconsiderò il proprio dono ed ebbe una controversia con l'Angelo della Morte. Allâh, si dice, prolungò comunque la vita di Dâwûd, ma senza ridurre quella di Adamo. Dice Ibn Arabî riguardo a questa tradizione (*Futûhât*, op. cit.): «La sessantina d'anni offerta a Dâwûd corrisponde alla durata della vita di Mohammad; quando la vita di Adamo (qualificata nelle sue fasi successive dalle lettere del suo nome) arrivò al *mîm* del suo proprio nome, Adamo vide la Forma di Mohammad nel *mîm* e riconsiderò il dono fatto a Dâwûd». (Da notare che il *mîm* è anche la lettera della morte, *mawt*, il che stabilisce un rapporto piuttosto curioso col suddetto indietreggiare davanti all'Angelo della Morte). Adamo agì così per il fatto che, nella deviazione della sua vita, si trovava allontanato dalla visione dell'*alif* e del *dâl* (che figurano anche nel nome di Dâwûd). Ma ritirando in tal modo il suo dono a Dâwûd, egli passò sotto la Bandiera di Mohammad (e ciò allude al *hadîth* del Profeta: «Adamo e coloro che vengono dopo di lui sono sotto la mia Bandiera»). La corrispondenza delle lettere *Alif-Dâl-Mîm* coi tre personaggi menzionati del ciclo profetico totale consente di considerare il triangolo ADM come quello del Califfato per eccellenza, poiché i profeti rispettivi sono i soli designati nel *Corano* e negli *haâdîth* col titolo di Califfo (Vicario) di Allâh.

Materiale protetto da copyright

Questo ordine inverso delle *mâtrâs* si spiega con la loro disposizione secondo l'ordine di riassorbimento del suono, che inizia a partire dallo stato di manifestazione completa nel dominio sensibile, si eleva mediante un movimento di involuzione interna nel dominio sottile e rientra, mediante una estinzione totale, nel non manifestato (10).

Ciononostante le *mâtrâs* del monosillabo sacro hanno anche una rappresentazione scritta. Ora, sotto questo rapporto, tanto da parte araba che da parte sanscrita gli elementi geometrici corrispondenti ai caratteri della trascrizione sembrano essere gli stessi; una linea retta per il carattere A, un elemento curvo o spiraloide per il carattere U, un punto per il carattere M. In questo caso bisognerebbe rendere conto, sotto il rapporto ideografico, dell'inversione che ne risulta, almeno apparentemente, nell'ordine dei caratteri rispettivi. A questo proposito, per quanto concerne la parte sanscrita, faremo ricorso alle precisazioni che René Guénon fornì in *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, allorché egli dovette trattare per la prima volta in maniera specifica del monosillabo sacro indù, tanto più che non si trova da nessuna parte, all'infuori dei suoi scritti, l'indicazione di un simbolismo geometrico delle *mâtrâs* di *Om*: «...le forme geometriche che corrispondono rispettivamente alle tre *mâtrâs* sono una linea retta, una semicirconferenza (o piuttosto un elemento di spirale) e un punto: la prima simboleggia il dispiegamento completo della manifestazione; la seconda, uno stato di avviluppamento relativo in rapporto a questo dispiegamento, ma tuttavia ancora sviluppato o manifestato; il terzo, lo stato informale e "senza dimensioni" o condizioni limitative speciali, vale a dire non manifestato. Si noterà anche che il punto è il principio primordiale di tutte le figure geometriche, come il non manifestato lo è di tutti gli stati di manifestazione, e che esso è, nel

(10) Cfr. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XVII delle due prime edizioni, XVI a partire dalla terza; *Le Roi du Monde*, cap. IV.

Materiale protetto da copyright

suo ordine, l'unità vera e indivisibile, la qual cosa ne fa un simbolo naturale dell'Essere puro» (11).

Abbiamo citato *in extenso* questo brano di Guénon, perché esso contiene le corrispondenze di cui parliamo e, simultaneamente, un'indicazione del senso particolare in cui queste devono essere intese quando si tratta della parte sanscrita. Sappiamo così che la retta in questione simboleggia «il dispiegamento completo della manifestazione»; ora, se questo senso deve trovarsi nel carattere A della trascrizione indù alla quale Guénon si riferisce senza precisare altro, non è tuttavia possibile trovarlo nella verticale dell'*alif* arabo; quest'ultimo, per servirci qui dei termini che Guénon stesso ha usati in un'altra circostanza, per via della sua forma corrisponde all'«*amr*, affermazione dell'Essere puro e formulazione prima della Volontà suprema» (12), il che assegna ad esso un simbolismo principiale ed assiale. Al contrario, l'idea di «dispiegamento completo della manifestazione» rinvia a una figurazione opposta a quella del tratto verticale, figurazione che, dovendo essere qui sempre rettilinea, non potrà essere che orizzontale.

Ma siccome le forme ordinarie o anche più specifiche di trascrizione dell'*akshara* in devanâgarî non mostrano, quanto meno a un primo sguardo, tutti questi elementi geometrici di base (13), pensiamo che Guénon avesse presente una forma geroglifica particolare del monosillabo *Om*, di tipo più

(11) Quanto alle lettere latine A, V, M, nelle quali si può analizzare il tracciato dello schema dell'Androgino, come abbiamo segnalato in una nota precedente, esse corrispondono in un certo modo all'ordine discendente delle lettere arabe *alif*, *wâw*, *mîm*: la A che coincide con la sommità della figura corrisponde all'*alif*, la V che tocca in alto i due estremi della barra mediana e solo una volta la base corrisponde al *wâw* inscritto al livello mediano, mentre la M, che si appoggia sulla base della figura toccandola in tre punti e toccando la barra mediana solo in due punti, corrisponde al *mîm* collocato a livello della base.

(12) *Ibidem*.

(13) *Er-Rûh*, in *Études Traditionnelles*, agosto-settembre 1938, p. 288.

Materiale protetto da copyright

semplice e più primordiale, fatta per corrispondere graficamente alle proprietà fonetiche del vocabolo. In ogni caso, nella sua opera noi troviamo delle indicazioni ancor più precise nel medesimo senso, quando si parla del simbolismo della conchiglia (*shankha*), che è uno dei principali attributi di *Vishnu*. Si considera che la conchiglia contenga il suono primordiale e imperituro (*akshara*), vale a dire il monosillabo *Om*, che è il nome per eccellenza del Verbo manifestato nei tre mondi, così come è al contempo, per via di un'altra corrispondenza di questi tre elementi o *mâtrâs*, l'essenza del triplice *Vêda*. D'altronde questi tre elementi, ricondotti alle loro forme geometriche essenziali e disposti graficamente in un certo modo, formano lo schema stesso della conchiglia; e, per via di una concordanza alquanto singolare, vediamo che questo schema è anche quello dell'orecchio umano, l'organo dell'udito, che deve effettivamente avere, per essere idoneo alla percezione del suono, una disposizione conforme alla natura di quest'ultimo. Tutto ciò ha evidentemente a che fare con alcuni dei più profondi misteri della cosmologia...».

Adesso si capirà meglio che cosa l'autore intenda dire nel brano seguente: «Lo schema della conchiglia può d'altronde essere completato come se fosse quello dell'*akshara* stesso, poiché la linea retta (*a*) ricopre e chiude la conchiglia (*u*), la quale contiene al proprio interno il punto (*m*), ovvero il principio essenziale degli esseri; la linea retta rappresenta allora nello stesso tempo, per via del suo senso orizzontale, la "superficie delle Acque", cioè l'ambiente sostanziale in cui avverrà lo sviluppo dei germi (rappresentato nel simbolismo orientale dal dischiudersi del fiore di loto) dopo il periodo di oscuramento intermedio (*sandhyâ*) tra due cicli. Si avrà allora, proseguendo nella medesima rappresentazione schematica, una figura che potrà essere descritta come il rovesciamento della conchiglia, la quale si apre per lasciare uscire i germi, secondo la linea retta orientata adesso nel senso verticale discendente, che è quello dello sviluppo della manifestazione a partire dal suo principio non manifestato». Qui una nota precisa: «Questa nuova figura è quella che è data

Materiale protetto da copyright

dall'*Archéomètre* per la lettera *heth*, zodiacale del Cancro» ᚺ (14).

Ora, la figura così indicata è più esattamente quella della lettera corrispondente nell'alfabeto *vattan*, ossia ᚹ ; rimettendola nella posizione della conchiglia precedente al suo «rovesciamento» e alla sua «apertura», quando essa conteneva il germe, questa figura deve essere ᚻ . In questa posizione, che può essere considerata come normale, la linea retta è orizzontale. Tuttavia l'ordine di successione degli elementi è nuovo; ma l'autore ci aveva avvertiti che, per ottenere lo schema della conchiglia, i tre elementi (o *mâtrâs*) erano non solo «ricondotti alle loro forme geometriche essenziali», ma anche «disposti graficamente in un certo modo», ed è certamente questa disposizione, speciale e non ordinaria, a spiegare i cambiamenti constatabili qui nell'ordine della successione degli elementi di base (15).

Infine, in *Le Roi du Monde*, cap. IV, spiegando che «la parola *Om* dà immediatamente la chiave della ripartizione gerarchica delle funzioni tra il *Brahâtmâ* e i suoi due assistenti», ternario che governa i «tre mondi», Guénon aggiunge: «Per servirci anche di un altro simbolismo, non meno rigorosamente esatto, diremo che il *Mahânga* rappresenta la base del triangolo iniziatico, e il *Brahâtmâ* il suo vertice; tra questi due, il *Mahâtmâ* incarna in qualche modo un principio mediatore (la vitalità cosmica, l'*Anima Mundi* degli ermetisti), la cui azione si dispiega nello "spazio intermedio"; e tutto ciò è rappresentato assai chiaramente dai corrispondenti caratteri dell'alfabeto sacro che Saint-Yves chiama *vattan* e

(14) La forma geroglifica nota come specificamente riservata a *Om* è questa ॐ. Le altre trascrizioni correnti di questo vocabolo, più caratteristiche del sillabismo della devanâgarî, sono le seguenti (in esse la grande barra orizzontale non è un elemento letterale, ma un semplice supporto della scrittura, la «potenza» sulla quale si sospendono tutti i caratteri): ओ , ओँ , ओ .

(15) *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, cap. XXII: *Quelques aspects du Symbolisme du poisson*, pp. 169-170.

Materiale protetto da copyright

Ossendowski *vatannan*, ovvero, il che è poi lo stesso, dalle forme geometriche (linea retta, spirale e punto) cui si ricollegano essenzialmente le tre *mâtrâs* o elementi costitutivi del monosillabo *Om*». Certo, anche qui si tratta solo di una corrispondenza, ma essa è della più grande importanza. Il riferimento alla scrittura *vattan*, fatto stavolta esplicitamente, permette di capire che i caratteri rispettivi in questo alfabeto solare di 22 lettere sono quanto meno apparentati, se non del tutto identici, a quelli più specificamente impliciti nel simbolismo delle *mâtrâs* di *Om* secondo la *Mândûkya Upanishad* e nel commento di René Guénon. Ora, nel suddetto alfabeto, quale noi lo conosciamo attraverso l'*Archéomètre* di Saint-Yves, al carattere A corrisponde appunto una linea retta orizzontale, alla U una spirale rivolta verso l'alto, alla M un puntino (situato su una retta orizzontale come una perla su un filo) (16).

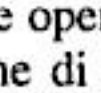
In ogni caso, adesso la retta che corrisponde alla *mâtrâ* A deve essere considerata come orizzontale e allora essa si presenta, potremmo dire, in un rapporto di complementarità con la retta verticale dell'*alif*, anziché in rapporto di somiglianza. D'altronde, a ben guardare, un rapporto analogo è constatabile anche nel caso delle altre due forme geometriche in questione, l'elemento spiraloide e il «punto»: infatti la spirale che rappresenta la *mâtrâ* U è involutiva e ascendente, poiché è definita nella *Mândûkya Upanishad* come *utkarsha*, «elevazione» (17), mentre quella del *wâw* arabo è evolutiva e

(16) *Symboles*, op. cit., cap. XIX: *L'hiéroglyphe du Cancer.*

(17) Malgrado la nostra ricerca diretta e indiretta, non abbiamo potuto trovare da nessuna parte una indicazione dell'esistenza di un tracciato di *Om* simile al disegno che abbiamo ricostruito così. Ma, per un curioso concorso di eventi, assai significativo del resto, abbiamo potuto avere un'informazione proveniente indirettamente da Guénon stesso, la quale verifica a sufficienza la conclusione delle nostre deduzioni simboliche. Martin Lings, che frequentò René Guénon al Cairo per lunghi anni, apprese da lui, alla fine del 1939 (in rapporto al fatto che Guénon portava sulla mano destra un anello con l'incisione del monosillabo sacro, ma in una delle forme note, quella da noi indicata in primo luogo in una nota prece-

Materiale protetto da copyright

discendente (17 bis); infine, da parte sanscrita il punto che corrisponde alla *mâtrâ* M è un punto propriamente detto, «senza dimensioni» (18), mentre da parte araba il *mîm* è in

dente come specificamente riservata a *Om*), che «il geroglifico piuttosto geometrico del monosillabo, quello di cui egli parla abbastanza spesso nelle sue opere, è il seguente  ». Si può aggiungere che questa raffigurazione di *Om* sembra fatta apposta per ricollegare il monosillabo al simbolismo della «conchiglia di Vishnu»; rovesciandola, si hanno i segni delle *mâtrâs*, in fin dei conti, nel loro ordine normale ascendente, poiché il puntino è in ogni modo il termine finale della spirale. D'altronde è opportuno ricordare che, secondo Saint-Yves d'Alveydre, che aveva ricevuto da dei Brahmana e pubblicato in Occidente l'alfabeto *vattan*, quest'ultimo si scrive normalmente dal basso verso l'alto (si scrive anche da sinistra a destra, cioè in maniera inversa rispetto all'arabo).

(17 bis) Ciò concerne unicamente il tracciato grafico delle lettere, perché il *wâw*, nella sua funzione di sviluppo del soffio vocale, comporta esso stesso un senso di «elevazione», in arabo *raf'*; è così, d'altronde, che in questa lingua viene designato il segno vocalico *u*, connaturale in qualche modo alla consonante *wâw* e caratteristico del nominativo dei sostantivi.

(18) Per quanto riguarda l'alfabeto *vattan*, che è stato chiamato anche *watan*, riproduciamo un brano interessante, proveniente da un lungo studio su *L'Archéomètre* pubblicato da *La Gnose*: «Il più importante degli alfabeti che per adesso dovremo qui prendere in considerazione è l'alfabeto *watan*. Questo alfabeto, che fu la scrittura primitiva degli Atlantidei e della razza rossa, la cui tradizione venne trasmessa all'Egitto e all'India dopo la catastrofe in cui scomparve Atlantide, è la trascrizione esatta dell'alfabeto astrale. Esso comprende tre lettere costitutive (corrispondenti alle tre persone della Trinità, o alle tre prime *Sefiroth*, che sono i primi tre numeri da cui sono usciti tutti gli altri), sette planetarie e dodici zodiacali, vale a dire ventidue caratteri in tutto... Questo alfabeto, del quale Mosè venne a conoscenza nei templi dell'Egitto, diventò il primo alfabeto ebraico, ma poi si modificò nel corso dei secoli, per perdersi del tutto durante la cattività babilonese. L'alfabeto primitivo degli Atlantidei si è conservato in India ed è giunto fino a noi per il tramite dei Brahmana; quanto alla lingua atlantidea, essa si era divisa in diversi dialetti, che può darsi siano diventati, col tempo, delle lingue indipendenti; fu una di tali lingue a passare in Egitto e questa lingua egizia costituì l'origine della lingua ebraica, secondo Fabre d'Olivet» (*La Gnose*, luglio-agosto 1910, p. 185). Questo studio era firmato T., pseudonimo di Marnès, redattore capo de *La Gnose*; ma esso, così come le notizie contenute nella maggior parte delle note, trasse naturalmente vantaggio dall'apporto del direttore Palingenius (René

Materiale protetto da copyright

realtà un ricciolo chiuso o un nodo fatto per avvolgimento, forma che, almeno in teoria, comporta un piccolo spazio vuoto nel mezzo. Si potrebbe anche precisare che le forme dei caratteri nelle due serie, combinate tra loro, danno i tre simboli fondamentali seguenti: la Croce, i due serpenti del Caduceo e l'Uovo del Mondo.

Inoltre si può constatare che, in un certo senso, le equivalenze simboliche autentiche si trovano non nei caratteri stessi il cui ordine è rovesciato, ma, ad ogni livello, nelle funzioni simboliche dei loro elementi geometrici di base. Così, il punto costitutivo della *mâtrâ* M, situato in alto, dove rappresenta lo stato principale, corrisponde in realtà alla punta superiore dell'*alif*, che è quel «punto originario» (*an-nuqtatu-l-açliyyah*) che, scorrendo sotto uno Sguardo di Allâh, produsse il tratto verticale della prima lettera (19). Le due spirali, involutiva ed evolutiva, dell'elemento mediano si corrispondono naturalmente per via delle loro funzioni, parimenti «mediatrici», mercuriali, tra uno stato principiale e uno stato di manifestazione totale. Infine, al grado inferiore, l'orizzontale della *mâtrâ* A esprime in una forma rettilinea la stessa idea della forma compatta del *mîm*: uno stato di completezza, che da un lato è punto di partenza di un processo riassorbente, dall'altro è punto d'arrivo di una consumazione ciclica.

Così, per concludere questa disamina, l'ordine inverso in cui si susseguono le forme geometriche nelle due serie di caratteri appare come una conseguenza logica del loro tracciato geroglifico reale. Ora questo tracciato, col complemen-

Guénon), del quale si riconosce lo stile. D'altronde abbiamo intenzione di riprodurre prossimamente su *Études Traditionnelles*, nella sua integralità, il testo pubblicato allora, al quale purtroppo manca la parte finale (un ultimo numero del marzo 1912, che conteneva la fine di tutti gli studi in corso ed era già stato allestito, non vide mai la luce).

(19) Cfr. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ibidem. Anche nei tracciati ordinari di *Om* questo orientamento della spirale è riconoscibile nell'elemento che risulta riferirsi più specificamente alla *mâtrâ* U.

Materiale protetto da copyright

tarismo che noi vi scorgiamo, non può essere un fatto isolato e accidentale, né privo di un significato tradizionale più generale, perché ci troviamo in un ambito per eccellenza sacro, dove le forme sono l'espressione simbolica diretta delle realtà che esse devono esprimere. Ricorderemo qui che René Guénon ha già fatto una constatazione di questo genere per il caso del *na* sanscrito, ricondotto ai suoi elementi fondamentali, e del *nûn* arabo – due semicirconferenze, superiore e inferiore, ciascuna col loro punto – il cui ricongiungimento dà luogo al «cerchio col suo punto centrale, figura del ciclo completo che è al contempo il simbolo del Sole nell'ordine astrologico e dell'oro nell'ordine alchemico» (20). Egli diceva anche che bisognava vedere in ciò un effetto delle «relazioni che esistono tra gli alfabeti delle diverse lingue tradizionali» (21).

I suoi svolgimenti cosmologici su questo punto del simbolismo sfociavano d'altronde in una certa idea d'integrazione tradizionale finale: «Come la semicirconferenza inferiore è la figura dell'arca, la semicirconferenza superiore è quella dell'arcobaleno, che ne è l'analogo nell'accezione più stretta della parola, vale a dire con l'applicazione del "senso inverso"; sono anche le due metà dell'"Uovo del Mondo", l'una "terrestre", nelle "acque inferiori", l'altra "celeste", nelle "acque superiori"; e la figura circolare, che era completa all'inizio del ciclo, prima della separazione di queste due metà, deve ricostituirsi alla fine del medesimo ciclo. Si potrebbe dire dunque che il ricongiungimento delle due figu-

(20) Stessa osservazione già fatta per la *mâtrâ* precedente, nei tracciati ordinari.

(21) Da parte indù, il *Prapanchsâra Tantra* (cfr. Arthur Avalon, *La Puissance du Serpent*, p. 138), dove si dice che «i tre *dêvatas* Brahmâ, Vishnu e Rudra (Shiva), con le loro tre *Shakti*, nascono dalle lettere A, U, M dell'*Omkâra*», aggiunge che il carattere M «in quanto *bindu* (punto) è il Sole o *Atmâ* tra le lettere». D'altronde Saint-Yves d'Alveydre riferisce, da parte dei Brahmana che gli hanno comunicato l'alfabeto *vattan*, che le «ottanta lettere o segni del Vêda sono derivati dal punto di *Aum*, cioè dal carattere M» (*Notes sur la tradition cabalistique*).

Materiale protetto da copyright

re in questione rappresenta il compimento del ciclo, tramite il ricollegamento del suo inizio e della sua fine, tanto più che, se le si rapporta più in particolare al simbolismo "solare", la figura del *na* sanscrito corrisponde al Sole che sorge e quella del *nûn* arabo al Sole che tramonta... Ciò consente di intravedere che il compimento del ciclo come lo abbiamo considerato deve avere una certa correlazione, nell'ordine storico, con l'incontro delle due forme tradizionali che corrispondono al suo inizio e alla sua fine e che hanno rispettivamente come lingue sacre il sanscrito e l'arabo: la tradizione indù in quanto rappresenta l'eredità più diretta della tradizione primordiale e la tradizione islamica in quanto «sigillo della Profezia» e quindi forma ultima dell'ortodossia tradizionale per il ciclo attuale» (22).

Infine, per ritornare alle nostre considerazioni simboliche iniziali, possiamo dire che quanto noi abbiamo constatato più sopra a proposito dei tre caratteri del monosillabo *Om* viene a confermare la prima considerazione fatta da Guénon, e la cosa è tanto più significativa perché, nel caso in questione, si tratta di lettere che esprimono il simbolo per eccellenza del Verbo primordiale. Sotto questo rapporto si constata dunque anche l'esistenza, da una parte e dall'altra, di elementi aventi una certa complementarità e di una integrazione finale. Ma una tale integrazione non è possibile, beninteso, se non in quanto ricostituzione di una prefigurazione originaria dell'armonia esistente tra i diversi elementi e fattori dell'ordine tradizionale totale; le lingue sacre propriamente dette e gli alfabeti essenziali che ad esse corrispondono, partecipano, secon-

(22) *Symboles fondamenteaux de la Science Sacrée*, cap. XXIII: *Les mystères de la lettre Nûn*, p. 175. Come esempio della difficoltà di ritrovare le forme simboliche primitive nella devanâgarî, si può citare appunto il caso del *na*, il cui punto centrale si trova riunito in un medesimo movimento con la semicirconferenza, la quale è distesa fino ad assomigliare a un segmento orizzontale. Per contro, nell'alfabeto *vattan*, già menzionato in questo ordine d'idee, la forma di questa lettera è esattamente una semicirconferenza superiore con un punto.

Materiale protetto da copyright

do la loro modalità e sul loro piano, ad una sintesi primordiale che è al contempo la loro ragion d'essere e la loro finalità suprema. Riducendo gli alfabeti sacri ai loro schemi fondamentali, i caratteri simbolici tracciati da una parte e dall'altra nelle forme tradizionali definite tra loro secondo rapporti di complementarità, devono lasciar apparire la loro appartenenza ad una tale sintesi.

A questo proposito, s'impone tuttavia un'osservazione, soprattutto dopo le particolarità constatate nella nostra ricerca. Da parte sanscrita, non è nella cinquantina di caratteri del sillabario della devanâgarî, scrittura destinata alla registrazione fonetica più perfetta della tradizione orale, che bisogna cercare le forme schematiche complementari delle 28 lettere consonantiche arabe, ma in un alfabeto di carattere geroglifico, come l'alfabeto *vattan*, il quale d'altronde deve essere esso stesso all'origine, vicina o lontana, della scrittura devanâgarî e della maggior parte delle scritture sillabiche d'Asia (23). Certo, l'alfabeto *vattan* è un alfabeto «solare», costituito di 22 lettere come l'alfabeto ebraico (24), mentre da parte araba si ha un alfabeto «lunare» di 28 lettere, ma quest'ultimo può essere facilmente ricondotto alle 22 lettere della sua base solare mediante la semplice soppressione dei punti diacritici di 6 delle sue lettere (25); è sotto questa

(23) Questa operazione di «ricostituzione» non può non ricordare una pratica tradizionale assai caratteristica che sta all'origine della parola «simbolo»: in greco *symbolon* designava la tessera tagliata in due, della quale due persone legate da rapporto di ospitalità reciproca conservavano ciascuno una metà, trasmissibile ai discendenti; queste due parti, «avvicinate» o «messe insieme» (è uno dei significati di *symballo*) consentivano ai due portatori di riconoscersi. Tuttavia questo è solo uno dei numerosi casi di applicazione exoterica del termine. Nell'ordine esoterico, in particolare presso i Pitagorici, esso designava una certa «convenzione», cosa che parimenti comportava l'idea del «mettere in comune», ma per qualcosa di un ordine più profondo.

(24) *Ibidem*, pp. 175-176.

(25) Viene generalmente ammessa un'origine semitica, fenicia per l'esattezza, per gli alfabeti pratici dell'India; ciò comporta che alla loro base

Materiale protetto da copyright

forma, d'altronde, che bisognerebbe considerare le lettere arabe per un tentativo di «sintesi» col *vattan*, cosa che non possiamo intraprendere nel quadro del presente studio (26). Aggiungiamo anche che, tra tutti gli alfabeti semitici, è l'arabo, col suo schematismo considerevolmente geometrico, ad apparire come il meglio predisposto per un riavvicinamento ricostitutivo come quello di cui parliamo (27).

2. *Complementarismo delle forme tradizionali*

Alla base di tutto ciò che precede è dunque implicito quello che si potrebbe chiamare un rapporto di polarità tradizionale tra Induismo e Islam (28). Questo rapporto, la tradizione islamica lo designa, in primo luogo, col simbolo della «parentela» o, più precisamente, della «filiazione» che unisce tra loro i fondatori delle due correnti etnico-tradizionali corrispondenti. Per quanto possa sembrare curioso, si tratta rispettivamente di Abramo (in arabo *Ibrâhîm*), al quale si ricollega il «Brahmanesimo» (il che si è manifestato esteriormente attraverso la somiglianza fonetica dei nomi) e di suo figlio

vi sia un consonantismo paragonabile a quello delle scritture ebraica ed araba.

(26) In tale alfabeto, come si sarà già osservato sulla base della nota estratta da *La Gnose*, vi sono innanzitutto 3 lettere fondamentali (corrispondenti all'unità, alla dualità e alla pluralità), poi 7 lettere planetarie e 12 zodiacali.

(27) Sono le ultime 6 secondo l'ordine che induce a qualificare questo alfabeto come «orientale» (*sharqî*); il loro posto è un poco diverso nell'ordine dell'alfabeto cosiddetto «occidentale» (*gharbî*) e ciò è dovuto a delle sostituzioni in cui ha un ruolo importante la lettera *dâd*, la famosa lettera esclusivamente araba, per cui l'arabo è stato appunto designato come «la lingua del *dâd*» (*lughatu-d-dâd*).

(28) Questo aspetto delle cose si ritrova nelle corrispondenze planetarie di due forme tradizionali: l'Induismo è governato da Saturno, che si trova nell'ultimo cielo planetario, e l'Islam dalla Luna, che occupa il primo.

Materiale protetto da copyright

Ismaele (in arabo *Ismâîl*), «il padre degli Arabi»; o piuttosto, si tratta delle entità spirituali e degli aggregati intellettuali rappresentati da questi due patriarchi (29).

A tale riguardo, ecco innanzitutto come un grande maestro dell'esoterismo islamico, Abdu-l-Karîm Al-Jîlî (m. 832/1428), identifica la tradizione indù, nella sua essenza metafisica e non idolatrica, con l'eredità abramica:

«I Brahmana (*al-Barâhima*) adorano Allâh in una maniera assoluta, non secondo qualche profeta o inviato divino. O piuttosto, essi professano non esserci niente che non sia creatura di Allâh: così essi riconoscono l'unicità di Allâh nell'esistenza, ma rifiutano in modo assoluto di ammettere i profeti e gli inviati (come se questi dovessero recare qualcosa che non si trova già nell'uomo). Il loro culto della Verità è una specie di adorazione paragonabile a quella degli "inviati divini" (*rusul*) prima che questi siano incaricati della loro missione (*qabla-l-irsâl*) (vale a dire secondo una concezione di totale universalità e autonomia dell'essere).

I Brahmana pretendono di essere i figli di Abramo; essi dicono anche di detenere da parte sua un libro redatto per loro da lui stesso; non dicono che Abramo lo abbia recato da parte del suo Signore. Questo libro contiene le verità fondamentali (*al-Haqâiq*) e comprende cinque parti: quattro, la cui lettura è accessibile a chiunque ed una quinta che è accessibile solo a pochi di loro, a causa della sua profondità. Ora, è risaputo presso di loro che chi legge questa quinta parte della loro scrittura necessariamente arriva all'Islam ed entra nella reli-

(29) Il *Corano*, 16, 120, dichiara d'altronde espressamente che «in verità *Ibrâhîm* era una "comunità" (*ummah*) che adorava Allâh in una maniera pura e non apparteneva all'ordine dei politeisti». Questo modo di designare una «entità collettiva» mediante il nome di un personaggio più o meno storico è già stato notato, per altri casi tradizionali, da René Guénon, in *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Terza Parte, capp. I e IX. La medesima idea contenuta nel versetto coranico citato si trova, in fin dei conti, in *Genesi*, XII, 2, dove Jehovah dice ad Abramo: «Io farò di te una grande nazione, Io ti benedirò e renderò grande il tuo nome».

Materiale protetto da copyright

gione di Mohammad. Questa categoria di persone si trova soprattutto nei paesi del Hind (30). Ma ve ne sono altre che assumono l'aspetto di queste ultime e pretendono di essere Brahmana anche loro, mentre in realtà non lo sono; sono coloro che conosciamo come adoratori degl'idoli» (*al-Insâ-nu-l-Kâmil*, cap. 63).

Non c'è bisogno di insistere in maniera speciale, per far comprendere certe particolarità della presentazione delle cose in questo testo di autore musulmano. Inoltre è evidente che è l'identificazione di Abramo con Brahmâ a poter spiegare perché, nel resoconto di Abdu-l-Karîm Al-Jîlî, viene precisato che Abramo avrebbe lasciato ai Brahmana un libro «redatto per loro da lui stesso» e non «da parte del suo Signore»; in termini indù, allorché formula il Vêda, Brahmâ lo fa a proprio nome: «Il Vêda è Brahmâ; è uscito da lui come suo alito», dice una formula (*Prânatoshini*, 19); ed è per il fatto che non ha autore umano ed è «udito» solamente, che viene chiamato *Shruti* («Ciò che è udito») (31). Questa intima connessione, nel caso di Abramo, tra aspetto divino e aspetto umano, è significata in arabo dal fatto che il patriarca è chiamato *Khalîlu-llâh*, qualifica che viene normalmente tradotta con «l'A-

(30) All'epoca di Abdu-l-Karîm Al-Jîlî (secoli XIV e XV) l'Islam occupava le parti nordoccidentali dell'India chiamate *Sind*; l'espressione testuale *bilâdu-l-Hind*, «i paesi del Hind», designa dunque le parti, meridionali e orientali, non sottoposte al dominio islamico.

(31) Cfr. Arthur Avalon, op. cit., p. 220. Ciò non toglie che gli inni vedici siano tradizionalmente attribuiti a Sapienti diversi, designati per nome, i quali non hanno fatto altro che «ascoltarli» e «riferirli»: le nozioni tecniche di «aggregato intellettuale» e di «entità collettiva», che anche in questo caso possono essere evocate, non si oppongono ad una tale pluralità organica, poiché si ritiene che i testi in questione provengano da una ispirazione originariamente unitaria e coerente. Saint-Yves d'Alveydre, da parte sua, stabilisce anch'egli un rapporto tra «BRaHMâ e aBRaHaM» ed aggiunge: «Abraham è, come Brahmâ, il Patriarca dei Limbi e del Nirvana... I Brahmi dicono "estinguersi in Brahmâ", così come gli Ebrei dicono "addormentarsi nel seno di Abramo", vale a dire ritornare nei Limbi» (*L'Archéomètre*, p. 199). Vedere anche *La Gnose*, maggio 1911, p. 147.

Materiale protetto da copyright

mico intimo di Allâh»; la radice *khalla*, che qui interviene, esprime l'idea di «interpenetrazione» e la *khullah* rappresenta il grado finale dell'Amore (32).

L'identificazione o la corrispondenza tra il patriarca monoteista e il formulatore della dottrina vedica è un dato abbastanza diffuso nell'Oriente islamico. Il curioso *Amratkund*, che adesso è conosciuto solo attraverso le traduzioni araba (*Hawdu-l-Hayât* = il Bacino di Vita) e persiana (*Bahru-l-Hayât* = l'Oceano di Vita), lo attesta anch'esso, sotto un'altra forma, allorché riferisce la storia dello yogî brahmana Bhûjar, che alla fine dovette entrare in Islam (33). Dopo avere ottenuto risposte edificanti, in particolare riguardo ad Allâh, adorato in Islam in quanto «invisibile» (*bi-l-ghayb*, cfr. *Corano*, 2, 3) e riguardo allo Spirito (*ar-Rûh* = *Atmâ*) quale procedente «dall'ordine divino» (*min amri Rabbî*, cfr. *Corano*, 17, 85), egli dichiarò: È quello che abbiamo constatato noi stessi nella Raccolta (*Muçhaf*) dei due Brahmana (trascritto *Brâhîmân*) che sono Abramo e Mosè (associazione che si deve fondare

(32) Ibn Arabî (*Fuçûçu-l-Hikam*, Il castone di Saggezza abramico) dice in questo senso: «L'Amico intimo (*al-khalîl*) deriva il proprio nome dal fatto che da una parte egli "penetra" e dall'altra "racchiude" tutto ciò che qualifica l'Essenza divina. Nel primo senso, si ha il verso del poeta:

Tu mi hai penetrato (*takhallalta*) come il mio proprio spirito
Ed è per questo che l'amico intimo fu chiamato *khalîl*.

È in questo stesso modo che il colore penetra l'oggetto colorato, di modo che l'"accidente" coincide con la "sostanza". Nel secondo senso, è Dio che penetra l'esistenza della forma di Abramo». (È possibile seguire lo sviluppo di questa idea nel testo tradotto da T. Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, pp. 68-69). Il rapporto delle due «nature» in questo processo di interpenetrazione è quello dei due triangoli nel «sigillo di Salomone», o ancora quello dei campi dei due colori nel simbolo dello *yin-yang*. Aggiungiamo che il Profeta Mohammad, che tipologicamente è *Habîbullâh* (l'Amato di Allâh), secondo i dati tradizionali ha raggiunto anche lui il grado della *Khullah*.

(33) Cfr. la *Version arabe de l'Amratkund*, pubblicata da Yusuf Husain in *Journal Asiatique*, ottobre-dicembre 1928.

Materiale protetto da copyright

su *Corano*, 87, 19: «Le prime Pagine, le Pagine di Abramo e di Mosè») (34).

Quanto al libro attribuito, secondo Al-Jîlî, ad Abramo, le sue quattro parti accessibili a tutti sembrano corrispondere ai quattro Vêda propriamente detti, mentre la quinta, in ragione del suo carattere strettamente riservato, evocherebbe non ciò che viene chiamato «il quinto Vêda» (cui si fanno usualmente corrispondere i testi tantrici o anche l'Arte del Teatro), bensì il *Vêdânta*, «la fine del Vêda», cioè la sua parte puramente metafisica, la quale, in effetti, riguarda una *élite*, anche se non ha la «posizione» esoterica suggerita dal testo citato.

In ogni modo, dal testo di Al-Jîlî si ricaverà innanzitutto l'idea di una fonte «abramica» per l'Induismo, cosa da assumere più che altro in senso analogico, perché abbiamo a che fare con un documento dalla forma strettamente semitica. Intendiamo dire che ciò che costituisce la caratteristica di questa «fonte» non è definito in sé come semitico, ma che un pensiero semitico, di forma mohammadiana soprattutto, deve ascriverlo, per ragioni simboliche, al tipo di Abramo. È per questo d'altronde, potremmo dire, che se si considerano le stesse cose dal punto di vista indù, la relazione tra le due forme tradizionali in questione potrebbe essere interpretata, in modo del tutto naturale, in un senso opposto a questo (35). Ma è ad una fonte comune, che qui si dovrebbe pensare. Comunque sia, l'incontro di Abramo con Melchisedec, dal quale il patriarca riceve la benedizione e al quale versa la decima, incontro che è stato spiegato da René Guénon (*Le Roi du Monde*, cap. VI) come «il punto di congiungimento della tradizione ebraica con la grande tradizione primordiale», indica nettamente la subordinazione dell'Abramismo semitico (che deve essere d'altronde considerato nel suo

(34) Si noti che il termine *çuhuf* (fogli, pagine) proviene dalla stessa radice di *muçhaf* (raccolta), usato nel testo.

(35) È in questo modo che gli Indù ritengono che tanto il Buddha quanto il Cristo stesso costituiscano il nono *avatâra* del loro Vishnu.

Materiale protetto da copyright

insieme e non ristretto alla tradizione ebraica) ad un'autorità spirituale di carattere primordiale, da cui il patriarca eponimo riceve l'investitura (36).

Noi tuttavia non escludiamo affatto l'idea di una relazione diretta tra ciò che è rappresentato dall'Abramo semitico e il Brahmanesimo. Certo, questa tesi può sembrare tanto complessa quanto difficile da dimostrare; ciononostante, essa non ha niente d'impossibile, perché è comunemente ammesso che la più antica delle civiltà conosciute dell'India nord-occidentale ha un'origine sumera; ora, Sumer è la bassa Mesopotamia, il paese originario di Abramo (37). Ma, tenendoci fermi ad un punto di vista strettamente tradizionale e iniziatico, qui ci basterà dire quanto segue: nel *Corano*, che contiene «le sintesi di tutte le dottrine tradizionali» (è questo uno dei significati più esatti dei già menzionati *Jawâmi'u-l-Kalim*, privilegio del Sigillo della Profezia), la dottrina che può corrispondere all'Induismo vedantico è in tutti i modi quella inscritta sotto il nome del patriarca Abramo. Se infatti l'Induismo, grazie alla sua antichità e alla sua relativa continuità formale, oltre che al carattere libero della sua metafisica e alla sua apertura di universalità, rappresenta, come diceva René Guénon, «l'eredità più diretta della Tradizione primordiale» (38), è proprio la concezione abramica della tradizione quel-

(36) Si può cogliere l'occasione per notare che anche nelle parole di benedizione di Melchisedec si ritrova quel rapporto di «interpenetrazione» da noi precedentemente sottolineato nel caso di Abramo: «Benedetto sia Abramo dal Dio Altissimo che ha creato il cielo e la terra! Benedetto sia il Dio Altissimo che ha ha consegnato nelle tue mani i tuoi nemici» (*Genesi*, XIV, 19).

(37) Possiamo anche osservare che la coppia Abramo-Sara presenta una certa analogia con la coppia divina indù Brahmâ-Saraswati, analogia che in origine non è forse soltanto fonetica; la *Shakti* di *Brahmâ* presiede alla Sapienza e lui stesso in quanto Sapiente supremo rivela i *Veda*.

(38) È utile sapere anche che, secondo l'esoterismo islamico, nella gerarchia planetaria dei profeti è *Seyyidnâ Ibrâhîm* il polo (*qutb*) del cielo di Saturno, al quale abbiamo già detto che viene riferito l'Induismo. Abdu-l-Karîm Al-Jîlî racconta pure che, allorché nel suo viaggio celeste arrivò

Materiale protetto da copyright

la che ad esso corrisponde fra tutte le regole di sapienza enunciate nel *Corano* e attestate come attualizzabili nel ciclo storico-tradizionale mohammadiano. Rimandiamo così, senza poterci soffermare più specificamente sulla nozione della *Hanîfiyyah* – la Religione pura, non associazionista, consenziente ad ogni modalità di adorazione non idolatrica – la quale è tradizionalmente ricollegata ad Abramo (39). Qui basterà sapere che, secondo il detto del Profeta, «la più eccellente delle religioni è la *Hanîfiyyah samhah*, la Religione pura e generosa», «con la quale», dice inoltre, «è stato inviato lui stesso». D'altronde Allâh ne dice nel Libro: «Chi potrebbe essere di una religione migliore, se non colui che sottomette il volto ad Allâh, agendo secondo l'eccellenza, e segue la Regola di Abramo (*millata Ibrâhîma*) in modo pura (*hanîfan*)? Infatti, Allâh aveva preso Abramo come amico intimo (*khalîl*)» (*Corano*, 4, 124). Precisiamo tuttavia che, secondo l'interpretazione metafisica e iniziatica, «sottomettere il volto ad Allâh» significa «rendere conforme, o adeguato, il proprio essere all'Essere Assoluto». Il *Corano* insiste ancora nello stesso senso: «Chi cercherebbe altro che la Regola di Abramo, se non colui che ha smarrito il senno, dato che Noi abbiamo prescelto Abramo quaggiù e nell'aldilà egli è tra i devoti?» (2, 130) (40).

Inoltre, del testo di Abdu-l-Karîm Al-Jîlî bisogna ritenere l'affermazione secondo cui l'insegnamento più profondo del Brahmanesimo è in diretto accordo con la verità propria del-

al settimo cielo planetario, vi trovò questo profeta che recitava il versetto coranico seguente: «Lode a Dio, che nell'età della vecchiaia mi ha dato Ismaele ed Isacco! In verità il mio Signore ascolta la supplica!» (14, 41).

(39) Sotto il profilo lessicale, *Hanîfiyyah* è un sostantivo di derivazione aggettivale e designa la regola di vita degli *Hunafâ* (sing. *hanîf*), i Saggi puri e unitari, consacrati a un'adorazione assoluta e illimitata della Verità metafisica.

(40) Una delle funzioni specifiche di Abramo nei Limbi consiste nella tutela dei bambini morti in tenera età, rimasti dunque della loro natura originaria (*al-Fitrah*).

Materiale protetto da copyright

l'Islam «mohammadiano» (41). Ora quest'ultimo, stando agli stessi termini coranici, si basa specificamente sulla tradizione caratteristica di Abramo. È Allâh che lo dice al Profeta: «Noi ti abbiamo ispirato (*awhaynâ ilayka*) di seguire la regola di vita (*millah*) di Abramo, che era *hanîf* e non era degli associatori» (16, 123). Il Profeta viene impegnato ad attestarlo esplicitamente lui stesso: «Di': In verità, il mio Signore mi ha guidato su un sentiero diritto, secondo una religione salda, nella regola di Abramo che era *hanîf* e non era degli associatori» (*Corano*, 6, 162).

Infine, Allâh dichiara: «In verità Abramo non era né giudeo (*yahûdî*) né cristiano (*naçrânî*), ma era *hanîf muslim* e non era degli associatori. In verità, coloro che prima di chiunque altro possono richiamarsi al patrocinio di Abramo sono coloro che lo hanno seguito e questo Profeta (Mohammad), così come coloro che hanno la fede. E Allâh è il patrono dei credenti» (*Corano*, 3, 67-68). A differenza delle altre figure spirituali del passato tradizionale, Abramo è il solo saggio proposto espressamente come modello per eccellenza in Islam: «Voi avete un eccellente modello in Abramo e in coloro che erano con lui ecc. Voi avete in costoro un modello eccellente, per chi spera in Allâh e nel Giorno Ultimo ecc.» (*Corano*, 60, 4-6) (42).

(41) Ricordiamo che Islam è il nome della religione vera in linea generale, ma, in senso proprio, esso implica più specificamente la «sottomissione obbediente» (è la traduzione esatta del termine *islâm*) ad una legislazione sacra e che, in quanto tale, esso si applica ad ogni tradizione fondata su un ordine divino; la sua forma mohammadiana non ne è che la definizione più recente ed espressamente definitiva nel ciclo tradizionale del nostro mondo.

(42) Beninteso in un senso generale tutti i profeti e i sapienti citati nel *Corano* appaiono come esempi di virtù spirituali; ma nessuno di loro, a parte Abramo, ha un carattere sintetico e totale né viene proposto come il modello per eccellenza. Aggiungiamo che la relazione tra Abramo e Mohammad è evocata e attualizzata costantemente nelle formule come quella che viene recitata nell'ultima postura delle preghiere quotidiane: «Allâhumma, accorda la Tua grazia unificante (*çallî*) al nostro signore Mohammad e alla Famiglia del nostro signore Mohammad, così come

Materiale protetto da copyright

Quanto al secondo termine della «parentela» tradizionale di cui parliamo, Ismaele, che fu lui stesso un «inviato divino» (*rasûl*) e fu dunque, secondo la verità iniziatica, una forma teofanica, noi qui vorremmo farne risaltare un ruolo caratteristico, che ha un certo rapporto con l'oggetto iniziale del nostro studio. Questo patriarca è all'origine della lingua araba, lingua in cui doveva essere rivelato il *Corano* e formulato l'insegnamento mohammadiano. Secondo alcuni *hadîth*, «Ismaele ha ricevuto per ispirazione (*ilhâm*) questa lingua araba»; inoltre, «il primo la cui lingua articolò l'arabo chiaro (*al-arabiyyatu-l-mubînah*) fu Ismaele allorché era un ragazzo di quattordici anni». Questi dati mostrano come l'arabo sia fin dall'inizio una lingua rivelata, di origine propriamente celeste, non una lingua naturale più o meno adattata in seguito per un uso tradizionale, qualunque sia d'altronde il rapporto sul piano umano tra l'arabo della rivelazione coranica e l'arabo parlato dalle tribù contemporanee del Profeta.

Del resto, un altro *hadîth* dice che il profeta Mohammad stesso ricevette la conoscenza di questa lingua dall'Angelo Gabriele, sceso apposta per insegnargliela: «In verità, la lingua d'Ismaele aveva perso la sua purezza; allora Gabriele è venuto con questa lingua e me l'ha fatta imparare». È importante osservare che si tratta così di un insegnamento concernente soltanto il mezzo d'espressione profetico, che deve essere considerato come diverso e distinto dalla rivelazione del *Corano*; quest'ultima doveva venire solo dopo che furono determinate le basi verbali (43). Infine, nella misura in cui tra le rispettive epoche di Ismaele e di Mohammad, separate

l'hai accordata al nostro signore Abramo e alla Famiglia del nostro signore Abramo ecc.». Inoltre, nei riti a data fissa del Pellegrinaggio annuo (*hajj*) e in quelli della visita ordinaria (*umrah*) ammessa in tutto l'anno, il ricordo di Abramo è particolarmente vivo e operativo, perché è implicito in certi luoghi e nei riti che ad essi corrispondono.

(43) Ricordiamo tuttavia che l'inizio delle relazioni con l'Angelo Gabriele comportò la rivelazione di questi primi versetti della Sura del Sangue Coagulato (*Corano*, 96, 1-5): «Recita, nel nome del tuo Signore

Materiale protetto da copyright

da quattro millenni (44), vi sarebbe tuttavia da considerare un riadattamento di questa lingua alle mutate condizioni cicliche, bisogna pure notare che tale riadattamento sarebbe esso stesso un'opera celeste e non umana (45).

Il tipo profetico di Ismaele, «il padre degli Arabi», presenta un rapporto particolare con la Verità in quanto «Verbo parlato», caratteristica che alla fine del ciclo profetico sarà anche quella della rivelazione mohammadiana. Il nome di Ismaele, che enuncia l'idea di «audizione divina», prepara ed inaugura esso stesso tutto un insieme tematico dell'«invocazione» e della «parola».

che ha creato! Che ha creato l'uomo da una goccia di sangue coagulato. Recita, ché il tuo Signore è il più generoso, Lui che ha insegnato per mezzo del Calamo. Ha insegnato all'uomo ciò che questi non sapeva». Non possiamo indugiare ulteriormente su questo punto; ma in queste prime parole e in ciò che viene riportato sulle circostanze della loro rivelazione si potrebbero trovare dei riferimenti riguardanti una formulazione dell'organo verbale, in un momento che precedette la rivelazione propriamente detta.

(44) Si tratta verosimilmente di una distanza assai maggiore di quella della cronologia letterale ed exoterica dei testi biblici.

(45) Senza dubbio, è possibile concepire una disposizione provvidenziale delle cose naturali stesse in questo ordine del linguaggio, perché il profeta rivelatore del *Corano* lo ha attestato in maniera formale: «Io sono il più arabo degli Arabi; sono nato nella tribù dei Quraysh e sono stato allevato nell'ambiente dei Bânû Sa'd ben Bakr. Come potrei, dunque, commettere errori di lingua?». La tradizione specifica di Ismaele si era mantenuta in quanto forma pura, ma in modo alquanto eccezionale, fino alla vigilia della manifestazione storica mohammadiana. È così che la vediamo nel caso del famoso Qiss ben Sâ'idah, il saggio arabo che il futuro profeta Mohammad, nella sua giovinezza, aveva sentito predicare ed esortare la gente del mercato annuo di Ikâzh. Più tardi avrebbe detto di lui: «Che Allâh abbia misericordia di Qiss ben Sâ'idah! Egli era della religione (*dîn*) di mio padre Ismaele figlio di Abramo!». Quello che stupisce è che nel testo della suddetta predicazione, ricordata a memoria da Abû Bakr, anch'egli presente in quella circostanza, Qiss annunciava agli Arabi, nel più puro stile incantatorio arabo, «una religione che Allâh amava più di quella praticata allora dagli Arabi e un Profeta del quale stava giungendo il momento, imminente per gli ascoltatori».

Materiale protetto da copyright

Per cominciare, l'angelo di Jehovah disse a Hagar che fuggiva la severità di Saray: «Ecco che tu sei incinta e partorirai un bambino e gli darai *il nome di Ismaele, perché Jehovah ha ascoltato la tua afflizione*» (*Genesi*, XVI, 11). Più tardi, quando Ismaele aveva tredici anni, Jehovah, mentre annunciava ad Abramo la prossima nascita di Isacco, disse anche: «Quanto a Ismaele, *Io ti ho ascoltato*; Io lo ho benedetto e lo renderò fecondo e lo moltiplicherò molto, molto! Egli genererà dodici Principi ed Io farò di lui una grande nazione» (XVII, 20). Infine, quando dopo la nascita di Isacco Hagar fu espulsa con suo figlio nel deserto, «*Elohim ascoltò la voce del bambino* e l'angelo di Elohim, dall'alto del cielo, chiamò Hagar dicendole: Che hai, Hagar? Non temere, perché *Elohim ha ascoltato la voce del bambino*, nel luogo in cui si trova!» (XXI, 17). È in quest'ultimo istante che bisogna collocare la rivelazione celeste dell'«arabo chiaro» fatta ad Ismaele, il quale aveva allora effettivamente i quattordici anni indicati dal *hadîth* citato più sopra; l'evento corrisponderà allora ad una seconda accezione che ha il nome di Ismaele in arabo: «l'atto con cui Dio fa ascoltare», accezione che è correlativa della prima e che può far comprendere il rapporto di causalità tra l'«invocazione» e la «risposta» (46). Si osserverà inoltre che il significato di «ascoltare», che abbiamo fin qui posto in risalto, non si riferisce unicamente all'attributo divino dell'«udire», ma anche e soprattutto a quello dell'«esaudire», dunque del «rispondere»; e ciò potrebbe essere inteso sia nel senso generale di «soddisfare» (47), sia nel senso, più specificamente oracolare, di «rispon-

(46) *Ismâ'îl* viene analizzato morfologicamente in *ismâ'* (*nomen actionis* della 4ª forma dei verbi) = «atto del far ascoltare» ed *El*, forma bilittera del nome divino; orbene, si può tradurre tanto con «l'atto di far ascoltare Dio», il che corrisponde al significato dell'ebraico *yishma'-el* = «Dio ascolta», quanto con «l'atto di Dio di far ascoltare».

(47) Secondo i dati della conoscenza iniziatica, la risposta positiva immediata ha luogo solo allorché l'invocazione è fatta con un mezzo di efficacia inesorabile, cioè mediante il nome segreto, detto anche «Nome Supremo», il cui effetto operativo è automatico, oppure mediante lo «stato

Materiale protetto da copyright

dere elocutivamente». Quanto a quest'ultimo senso, che è quello che meglio si addice alla circostanza, faremo un'altra osservazione.

Il riferimento al «luogo in cui si trovava il bambino» fa comprendere che la «risposta» divina ebbe un sostegno sensibile ed esteriore, un luogo che doveva conservare successivamente la traccia dell'evento. Un tale luogo, che è un punto d'influsso celeste, poteva diventare anche un centro sacro, il centro della nuova forma tradizionale che doveva procedere da Ismaele (48). Questa prospettiva delle cose viene aperta dalle già citate parole divine, rivolte ad Abramo: «Ismaele... genererà dodici Principi ed Io farò di lui una grande nazione» (cfr. *Genesi*, XXV, 12-16), ciò annunciava dunque un centro spirituale con la sua comunità tradizionale (49).

Ciononostante, l'istituzione propriamente detta del centro di questa nuova tradizione avverrà realmente più tardi, e sotto la direzione di Abramo. Il padre e il figlio si trovano riuniti in modo molto caratteristico nella costruzione della Kaaba, sim-

di momento» o la «forza di convinzione» (*aç-çidq*) dell'invocatore. (Cfr. la menzione che fa a tale proposito il *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* di Ibn Arabî, da noi tradotto in *Études Traditionnelles* del 1961 [trad. it. Milano, 1996].

(48) Gli avvenimenti che secondo i dati islamici si svolgono alla Mecca, sono situati dalla Bibbia a «Bersabea», che viene fatta corrispondere con un'omonima località del deserto del Negeb nel sud della Palestina. Si può però osservare che, quanto meno simbolicamente, si tratta di qualcosa di analogo: Bersabea è *Beer sheba* = «Pozzo dei Sette» (che nella *Genesi* si ricollega ad un settuplice giuramento, accompagnato da un'offerta di sette agnelli e prestato da Abramo nel momento in cui consacra il luogo); ora, alla Mecca, le cose hanno come teatro la località in cui nasceva il pozzo di Zemzem sotto i colpi di tallone di Ismaele, quando sua madre, disperata, era corsa sette volte tra le alture di Çafâ e Marwah. (Questi fatti sono ritualmente commemorati nel Pellegrinaggio e nella Visita allorché si effettuano sette corse tra le suddette alture e si beve l'acqua di Zemzem, la quale, secondo il *hadîth*, «è efficace per tutto ciò che si ha presente quando la si beve»).

(49) Su questo simbolismo, cfr. René Guénon, *Le Roi du Monde*, cap. IV, parte finale.

Materiale protetto da copyright

bolo islamico del Centro del Mondo. Del resto in questa istituzione si aveva essenzialmente la restaurazione adattata del tempio primordiale, che Adamo aveva fondato dopo essere uscito dal Paradiso terrestre. Un lungo brano della Sura della Giovenca (*Corano,* 2, 124 segg.) parla della loro opera; ne citiamo la parte che riporta l'invocazione finale: «Quando Abramo e Ismaele gettarono le fondamenta della Casa, dissero: Signor nostro, accetta questo da parte nostra! In verità Tu sei Colui che ascolta e l'Onnisciente! Signor nostro, rendici sottomessi a Te (*muslimayni laka*) e fai della nostra discendenza una comunità sottomessa a Te (*ummatan muslimatan laka*)! Indicaci i nostri riti sacrificali e volgiTi a noi! In verità Tu sei Colui che sempre Si volge, il Misericordiosissimo! Signor nostro, suscita tra loro, di tra loro stessi, un inviato che reciti su di loro i Tuoi Segni, che insegni loro il Libro e la Saggezza e che li purifichi! In verità Tu sei il Forte, il Saggio». La realizzazione di questo voto sul piano storico è attestata un poco più avanti nella medesima sura: «È così che Noi inviammo tra voi un inviato di tra voi stessi, che recita su di voi i Nostri Segni, che vi purifica, che vi insegna il Libro e la Saggezza, che vi insegna quello che non sapevate» (v. 151).

Si vede subito come Mohammad, perché è di lui che si tratta, costituisca egli stesso un punto di confluenza di quelle due correnti etnico-tradizionali complementari che corrispondono, in termini mohammadiani, alle due grandi tradizioni dell'Induismo e dell'Islam. Il Sigillo della Profezia, che in quanto Arabo discende da Ismaele e in quanto saggio universale procede da Abramo, riunisce così nella sua formula personale le due eredità rispettive: quella della lingua sacra che diventa organo del *Corano* eterno e quella della dottrina immutabile, il *Tawhîd* universale e assoluto (50).

(50) A sostegno di queste corrispondenze possiamo aggiungere che, come il nome *Ismâ'îl* si riferisce all'idea di «audizione» e quindi di linguaggio, quello di *Ibrâhîm* evoca foneticamente (cfr. le radici *abraha-ibrâh* e *barhana-burhân*) l'idea di «dimostrazione definitiva» e di «prova dottrinale» e quindi di scienza.

Materiale protetto da copyright

Tuttavia, queste due eredità egli non le riceve per il tramite di semplici trasmissioni terrestri ed umane, ma di interventi direttamente celesti, che riattualizzano e riformano al contempo i sostegni e i dati tradizionali preesistenti: il messaggio mohammadiano è propriamente divino e i riferimenti ad Abramo e ad Ismaele sono di ordine strettamente tipologico e tecnico. Si potrebbe anche dire, in altri termini, che le due figure profetiche riflettono le funzioni correlative dell'Intelletto e del Verbo, che sono i due aspetti di un solo Logos, con cui d'altronde s'identifica in definitiva lo stesso Mohammad.

Così la complementarità delle due forme tradizionali e la loro conseguente connessione, da noi considerate in una prospettiva di fine di ciclo, secondo l'indicazione fornita da René Guénon, si trovano già incluse in un certo modo nelle realtà costitutive dell'Islam e delineate nelle sue linee strutturali; ciò vuole anche dire che il compimento corrispondente sul piano storico dovrà apparire dal punto di vista islamico come uno sviluppo circostanziale, ma regolare, di possibilità propriamente mohammadiane. Le cose dovrebbero presentarsi, certamente, in un modo diverso, ma correlativo, dal punto di vista indù e su tale argomento dovremo ritornare un po' più avanti (51). La riconnessione finale di cui si tratta non può costituire, beninteso, né dal punto di vista islamico né dal punto di vista indù, qualcosa come una combinazione esteriore e sincretistica; in ragione dell'unità ultima del dominio tradizionale nel suo insieme e della profonda analogia costitutiva che esiste tra le forme tradizionali particolari (e ciò malgrado le differenze apparentemente irriducibili che esse possono presentare esteriormente), tutto ciò che si trova nell'una di queste forme ha necessariamente, in qualche modo e in qualche grado, il suo corrispondente nelle altre forme, e soprattutto in quella con cui essa si trova coordinata ciclicamente sotto un determinato rapporto.

(51) In ogni caso, è così che il Messia atteso dall'Islam con una funzione puramente islamica nel suo secondo avvento sarà per l'Induismo il *Kalkin-avâtâra* o la decima «discesa» di Vishnu.

Materiale protetto da copyright

Ciononostante ci si domanda quale possa essere, nell'insieme del mondo tradizionale, il ruolo di questa speciale riconnessione tra due forme tradizionali e quale sia allora la situazione delle altre forme esistenti. La risposta a una domanda così complessa si trova in un altro testo di Guénon che definisce innanzitutto la posizione caratteristica occupata dalla tradizione indù sotto il rapporto della Legge costitutiva del ciclo totale dell'umanità attuale, vale a dire sotto il rapporto del *Sanâtana Dharma*, e che indica poi la ragione per cui essa è associata alla tradizione islamica. Facciamo notare fin d'ora che è particolarmente prezioso in questo genere di osservazioni poter trovare, nei dati provenienti da Guénon stesso, i complementi di certe considerazioni cicliche di cui deteneva la chiave e che aveva inizialmente presentati sotto una forma più limitata e nei contesti più diversi. Prenderemo il brano seguente da un articolo che è apparso su un'altra rivista e che molti dei nostri lettori ignorano ancora:

«...la nozione di *Sanâtana Dharma* si presenta legata più particolarmente alla tradizione indù: il fatto è che quest'ultima, fra tutte le forme tradizionali attualmente viventi, è quella che deriva nel modo più diretto dalla Tradizione primordiale, per quanto ne sia in qualche modo come la continuazione esterna, beninteso tenendo sempre conto delle condizioni in cui si svolge il ciclo umano, condizioni di cui essa stessa dà una descrizione più completa di tutte quelle che si potrebbero trovare altrove, sicché essa partecipa alla sua perpetuità secondo un grado più alto che non tutte le altre forme tradizionali. Inoltre, è interessante notare che la tradizione indù e la tradizione islamica sono le sole che affermino esplicitamente la validità di tutte le altre tradizioni ortodosse; se è così, è perché, essendo cronologicamente la prima e l'ultima nel corso del *Manvantara*, esse devono integrare ugualmente, benché secondo modalità differenti, tutte quelle forme diverse che si sono prodotte nell'intervallo, allo scopo di rendere possibile quel «ritorno alle origini» con cui la fine del ciclo dovrà ricongiungersi col proprio inizio e che, nel punto

Materiale protetto da copyright

di avvio di un altro *Manvantara*, manifesterà nuovamente all'esterno il vero *Sanâtana Dharma*» (52).

Dal passo citato risulta che è l'integrazione di tutte le forme tradizionali a dover essere l'obiettivo del ricongiungimento finale dell'Induismo e dell'Islam, poiché queste due tradizioni svolgono un ruolo assiale in relazione alle altre; ed è il loro manifesto spirito di unicità a qualificarle per questo ruolo. Tuttavia l'integrazione che esse devono realizzare avrà luogo, si dice anche, secondo modalità differenti; e certamente, per effetto della correlazione in cui queste due tradizioni si trovano, tali modalità saranno complementari tra loro. A questo proposito, si può notare una differenza caratteristica: mentre da parte indù si ha piuttosto – e sono innanzitutto i sapienti a manifestarla secondo le opportunità storiche – una disposizione di spirito generale e permanente, ma senza alcun carattere formale, che consente di comprendere l'esistenza legittima di una pluralità di forme tradizionali, in conformità con la ricchezza delle modalità spirituali che il mondo indù reca in sé, da parte islamica si ha, prima di tutto, una legislazione sacra che riconosce la legittimità delle altre religioni o vie tradizionali assegnando loro uno statuto particolare in rapporto all'Islam (53).

Le funzioni tradizionali implicate da queste due posizioni cicliche con le loro prospettive caratteristiche possono essere comprese ancora meglio attraverso il simbolismo delle lettere corrispondenti *nâ* e *nûn*: abbiamo visto più sopra che, secondo una delle sue applicazioni osservate da Guénon, il *nûn* arabo raffigura l'Arca del Diluvio, la quale contiene «tutti gli elementi che serviranno alla restaurazione del

(52) *Cahiers du Sud* (1949), *Approches de l'Inde*, pp. 45-46.

(53) Abbiamo già segnalato (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, in *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1953 [trad. it. Parma, 1985]) che «la base legale islamica è provvidenzialmente disposta per una larga visione dell'unità e dell'universalità tradizionali, sia in successione sia in simultaneità» e che «non c'è nessun testo rivelato così esplicitamente universalista come il *Corano*».

Materiale protetto da copyright

mondo e che sono anche i germi del suo stato futuro» (54). L'Islam, forma tradizionale venuta a concludere il ciclo profetico-legislativo e destinata a restare la sola forma praticata sulla Terra prima della chiusura del ciclo cosmico della presente umanità, svolgerà una tale funzione, perché è stato costituito con quei caratteri di generalità umana e di universalità spirituali che sono richiesti a questo fine. Il Sigillo della Profezia ha ricevuto le Parole Sintetiche (*Jawâmi'u-l-Kalim*) corrispondenti ai profeti legislatori precedenti, e questi costituiscono altrettanti tipi spirituali realizzabili nella formula mohammadiana (55); ed è in virtù di questo carattere totalizzatore che tocca all'Islam di raccogliere e di integrare elementi appartenenti all'insieme dell'umanità tradizionale. L'Arca della fine del nostro ciclo è la *Sharî'ah* (*Corano* e *Sunna*) dell'Islam (56).

(54) René Guénon, *Le Roi du Monde*, cap. XI.

(55) Abbiamo già fatto menzione, in altre occasioni, dell'esistenza in Islam di categorie iniziatiche ricollegate ai profeti anteriori citati nel *Corano* e nella *Sunna*. (Si veda in particolare Ibn Arabî, *La vénération des maîtres spirituels*, in *Études Traditionnelles*, luglio-agosto e settembre-ottobre 1962, pp. 166, nota 2 e p. 169, nota 12; si veda anche, dello stesso autore, *Les états des initiés au moment de leur mort*, in *Études Traditionnelles*, novembre-dicembre 1964).

(56) Segnaliamo alcune applicazioni concordanti di questo simbolismo. Al-Qâshânî, interpretando il simbolo dell'Arca di Noè «fatta di tavole (*alwâh*) e di chiodi (*dusur*)» (*Corano*, 54, 13), dice che si tratta della *Sharî'ah* (la Legge) di Noè, in quanto essa comportava rispettivamente prescrizioni di azioni (*a'mâl*) e di concezioni dottrinali (*aqâ'id*). Inoltre è importante notare che la parola alwâh (sing. *lawh*) nel *Corano* si applica anche alle Tavole della Legge (in ebraico *Lûhôt ha-Berith*), cioè alla *Sharî'ah* di Mosè; ciò è alla base dell'analogia esistente tra l'Arca della Delega e l'Arca dell'Alleanza, due forme assunte nel corso del ciclo dall'Arca assoluta, ovvero dal *Tâbût* primordiale. Ciononostante bisogna notare una differenza: mentre nella prima le *alwâh* costituiscono il contenente, nella seconda esse sono il contenuto per eccellenza, perché nell'Arca dell'Alleanza venivano riposte le Tavole della Legge. Aggiungiamo che nel simbolismo coranico questi due aspetti si ritrovano principialmente riuniti nel *Lawh Mahfûzh*, la Tavola Custodita situata al di sopra dei Cieli, la quale preserva il *Corano* ed è preservata essa stessa. D'altronde il versetto che

Materiale protetto da copyright

Il *nâ* sanscrito da parte sua, secondo un significato correlativo a quello del *nûn* come arca e corrispondente all'arcobaleno, fenomeno celeste e luminoso, si riferisce in maniera naturale alla conoscenza trascendente. Il ruolo spettante alla tradizione indù deve effettivamente essere d'ordine informale e puramente contemplativo; coinciderà insomma con quell'insegnamento riservato di cui parlava Abdu-l-Karîm Al-Jîlî, insegnamento che noi abbiamo individuato nel *Vêdânta*, al quale da parte islamica corrisponde quello del *Taçawwuf* e più precisamente ancora quello dell'Identità Suprema o del *Tawhîd* metafisico e iniziatico (57). In ogni caso, nell'integrazione finale di cui si tratta, l'Induismo non può svolgere alcun ruolo sul piano formale della tradizione. Su questo piano la sua definizione, condizionata dal regime delle caste, non solo non può essere estesa fuori dal mondo indù attuale, ma è anche destinata a sparire nell'India stessa: le sue modalità sociali e cultuali specifiche non potranno purtroppo sopravvivere alla dissoluzione che ha luogo nella nostra epoca. Siccome nella fase attuale del *Kali-Yuga* le cose devono arrivare fino alla situazione preannunciata dai Libri Sacri dell'India, «dove le caste saranno mescolate e la famiglia non esisterà più», la stessa base indispensabile della tradizione

la menziona (85, 22) ha una seconda «lezione» che riferisce il qualificativo *mahfûzh* (letto *mahfûzhun*) al *Corano*: «Questo è un Corano Glorioso, custodito in una Tavola». Questa Tavola, considerata identica al Prototipo Evidente (*al-Imâmu-l-Mubîn*, *Corano*, 36, 12), è il modello trascendente di tutte le Scritture sacre e dunque di tutte le Tavole legislative.

(57) Qui è interessante notare un elemento che, nel *nûn* arabo, corrisponde virtualmente a questo ordine di conoscenza: si tratta del puntino del *nûn*, che, secondo Ibn Arabî (*Futûhât*, cap. II, § 1), implica la circonferenza completa e testimonia esso stesso dell'esistenza della metà superiore e invisibile di essa. Lo stesso autore dice d'altronde (*Libro del Mîm, del Wâw e del Nûn*) che la metà inferiore del *nûn*, ovvero il *nûn* corporeo e visibile, procede dal Verbo proferito (*al-fahwâniyyah*), mentre la metà superiore, il *nûn* spirituale e intelligibile, procede dall'Idea trascendente (*al-ma'nâ*) del Verbo proferito; questa polarizzazione corrisponde evidentemente ai due sensi del Logos e, in Islam, alle due eredità ismaelita e abramica di cui abbiamo precedentemente parlato.

Materiale protetto da copyright

indù, il regime delle caste, sparirà (58) e, quando una correzione tradizionale diventerà possibile, potrà esserlo soltanto nella formula di fratellanza di una legislazione sacra come quella dell'Islam (59).

Senza voler fare delle speculazioni presuntuose quanto al modo in cui dovrebbe avvenire nei fatti questa integrazione sotto un duplice rapporto, faremo solo notare che i dati tradizionali suggeriscono essi stessi una certa comprensione per via simbolica. A tale proposito bisogna tener conto del fatto che vi è sempre, all'interno del ciclo tradizionale propriamente detto, un settenario di forme tradizionali principali (60) che rappresentano sulla Terra il settenario delle influenze planetarie (61). La relazione tra questi due ordini è evidentemente paragonabile a quella che esiste tra l'Arca e l'arcobaleno. Ora vi è appunto, in questi due simboli, un'implicazione settenaria che è suscettibile di completare le considerazioni simboliche precedenti: come nell'arcobaleno vi sono sette colori (62), così l'Arca del Diluvio porta sette esseri

(58) Secondo gli *hadîth*, «la rovina dell'India verrà dalla Cina».

(59) Dal secolo VIII, l'Islam guadagna continuamente nuove posizioni nello spazio indù.

(60) Le tradizioni possono non solo cambiare di modalità formali e di situazione geografica, ma anche scomparire ed essere sostituite da forme nuove; o, anche, tramontare e sussistere in condizioni d'importanza secondaria; in quest'ultimo caso, esse si iscrivono nella zona d'influenza di una delle forme principali.

(61) Questa legge di ripartizione settenaria si applica anche all'interno di ciascuna delle forme tradizionali: in Islam c'è una divisione del dominio tradizionale in sette Climi, ciascuno dei quali è governato da uno dei sette *Abdâl* ; questi sono rappresentanti specifici dei sette *Aqtâb* che governano le sfere planetarie. (Cfr. la nostra nota finale alla traduzione de *La Parure des Abdâl* di Ibn Arabî).

(62) Si noterà, eventualmente, che le corrispondenze che potrebbero essere fissate tra i colori dell'arcobaleno e i cieli planetari non possono coincidere con la disposizione dei colori conosciuta dall'astrologia, dove essi dipendono in realtà dai metalli che vengon fatti corrispondere ai pianeti: il bianco, per esempio, corrisponde alla Luna, perché è considerato il colore del metallo corrispondente, che è l'argento; al Sole, invece, il cui metallo è l'oro, corrisponde il giallo ecc. Ora, è evidente che questo «bian-

Materiale protetto da copyright

umani di valore positivo: Noè, i suoi tre figli (Sem, Cam e Jafet) e le mogli di questi ultimi (63). Possiamo dunque dire che ad ogni aspetto formale e terreno che si trova nell'Arca corrisponde un aspetto informale e celeste nell'arcobaleno. È dunque logico dedurre da ciò che ciascuno dei sette mondi tradizionali si troverà iscritto per analogia, in qualche modo, da un lato con le sue modalità formali e sensibili, dall'altro con le sue modalità informali e intelligibili (64).

Inoltre, due casi attestati dalla storia della tradizione iniziatica e riguardanti più in particolare il mondo occidentale possono essere citati qui come esempi del processo storico di reintegrazione delle forme tradizionali: uno è il trasferimento definitivo del Graal ad opera di Perceval in India e la ricostruzione del Tempio, sempre in India, dove la custodia del Santo Vaso è affidata al misterioso Prete Gianni (65); l'altro è il ritirarsi dei Rosa-Croce in Asia poco dopo la guerra dei Trent'Anni (66). D'altronde Guénon dice che, secondo l'as-

co» e questo «giallo» non sono colori propriamente detti, ma semplici analogie.

(63) La moglie di Noè, che era l'ottavo essere umano salvato nell'Arca, non entra in questo calcolo di valori positivi, perché in *Corano*, 66, 10, essa è citata, al pari della moglie di Lot, come un esempio di moglie che ha «tradito» il marito (in rapporto alla funzione di quest'ultimo, spiegano i commenti).

(64) L'analogia potrebbe essere constatata anche nei particolari: come nell'Arca vi sono tre figli di Noè e le loro tre mogli, quali elementi complementari, così vi sono tre colori fondamentali (l'azzurro, il giallo e il rosso) e tre colori complementari (l'arancione, il violetto e il verde). È noto che l'indaco è solo una sfumatura intermedia tra il violetto e l'azzurro, come ve ne sono in ciascuno degli intervalli compresi tra due colori, sicché non entra nel settenario dei colori; questo si completa in realtà con il bianco, origine degli altri sei. (Cfr. René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, cap. LVII: *Les sept rayons et l'arc-en-ciel*).

(65) Cfr. René Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, cap. IV, penultima nota.

(66) Cfr. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ultimo capitolo, ultima nota; in questa occasione noteremo come questo cenno, che non sembrava particolarmente richiesto dal contesto, compaia alla fine di un libro fondamentale dell'opera guénoniana, concernente per l'appunto l'India.

Materiale protetto da copyright

serzione più veridica che si trovi a tale proposito, questi ultimi si ritirarono nel regno dello stesso Prete Gianni; e contestualmente egli precisa che questo regno non è se non «una rappresentazione del centro spirituale supremo, dove sono infatti conservate allo stato latente, fino alla fine del ciclo attuale, tutte le forme tradizionali che per una ragione o per l'altra hanno cessato di manifestarsi all'esterno» (67). Ciononostante la menzione dell'India nei due casi significa che è stata la sua tradizione a costituire il punto d'appoggio di questo riassorbimento; del resto il *Nuovo Titurel* di Albrecht (fine del secolo XIII) precisa, circa il trasferimento del Graal, che l'India è «non lontano dal Paradiso terrestre»; e quest'ultimo, beninteso, è solo il simbolo biblico del centro supremo. Inoltre il fatto che, per quanto riguarda le due linee tradizionali in questione, rispettivamente il Celtismo e il Cristianesimo, si siano potuti constatare certi interventi positivi dell'esoterismo islamico (68), può solo confermare la nozione di un ruolo assiale, e in fin dei conti integrante, svolto in linea generale dall'Islam e più specificamente nei confronti dell'Occidente tradizionale.

D'altra parte, se si esita a concepire le modifiche adeguate che la tradizione indù dovrebbe realizzare, è anche utile prendere in considerazione queste riflessioni di René Guénon, scritte in un periodo abbastanza remoto, ma a proposito delle prove che l'India subisce nella nostra epoca, prove delle quali il suo spirito dovrà infine trionfare (i corsivi sono nostri):

«...l'India sembra più particolarmente destinata a mantenere sino alla fine la supremazia della contemplazione sull'azione, a opporre mediante la propria *élite* una barriera invalicabile all'invadenza dello spirito occidentale moderno, a conservare intatta, in mezzo ad un mondo agitato da cam-

(67) *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXVIII.

(68) A parte René Guénon, *ibidem*, si veda anche, in particolare per la questione del Graal, Pierre Ponsoye, *L'Islam et le Graal* (trad. it. Parma, 1980).

Materiale protetto da copyright

biamenti incessanti, la coscienza del permanente, dell'immutabile e dell'eterno.

Deve essere bene inteso, d'altronde, che *ciò che è immutabile è solamente il principio, e che le applicazioni cui esso dà luogo in tutti i domini possono e perfino devono variare secondo le circostanze e secondo le epoche*; infatti, mentre il principio è assoluto, le applicazioni sono relative e contingenti come il mondo cui esse si riferiscono. La tradizione permette degli adattamenti indefinitamente molteplici e diversi nelle loro modalità; ma *tutti questi adattamenti, quando sono fatti rigorosamente secondo lo spirito tradizionale, non sono altro che lo sviluppo normale di certe conseguenze eternamente contenute nel principio*; non si tratta d'altro, in ogni caso, che di rendere esplicito ciò che era fino allora implicito, e così il fondo, la sostanza stessa della dottrina, rimane sempre identico attraverso tutte le differenze delle forme esteriori» (69).

Dopo gli aspetti che più abbiamo messo in rilievo, è chiaro che questi enunciati si applicano per eccellenza al riadattamento che, per quanto attiene alla tradizione indù, è richiesto dall'integrazione tradizionale definitiva.

3. Tradizione primordiale e culto assiale

Più avanti, nel medesimo articolo, dopo aver precisato che l'India da considerare in quest'ordine di cose non può essere affatto l'India moderna e occidentalizzata, bensì quella che rimane fedele all'insegnamento della sua *élite* e conserva integralmente il deposito di una tradizione la cui fonte risale più in alto e più lontano dell'umanità, Guénon aggiunge:

«Noi sappiamo che non è sempre stata la regione che oggi viene designata con questo nome; senza dubbio, dopo la

(69) *L'Esprit de l'Inde*, in *Le Monde Nouveau*, giugno 1930 (riprodotto in *Études Traditionnelles*, novembre 1937).

Materiale protetto da copyright

dimora artica primitiva di cui parla il *Vêda*, essa occupò successivamente molte posizioni geografiche differenti; forse ne occuperà altre ancora, ma poco importa, perché è sempre là dove è la sede di questa grande tradizione, la cui conservazione tra gli uomini costituisce la sua missione e la sua ragion d'essere. Grazie alla catena ininterrotta dei suoi Saggi, dei suoi *Guru* e dei suoi *Yogî*, essa sussiste attraverso tutte le vicende del mondo esterno, incrollabile come il *Mêru*; essa durerà tanto quanto il *Sanâtana Dharma* (che potremmo tradurre con *Lex perennis*, con la precisione consentita da una lingua occidentale) e non cesserà mai di contemplare tutte le cose mediante l'occhio frontale di *Shiva*, nella serena immutabilità dell'eterno presente» (70).

Questo testo sottolinea anch'esso la relazione speciale che esiste fra la tradizione indù e il *Sanâtana Dharma*, la cui nozione è più naturale per gli Indù, in quanto essi lo considerano come la designazione stessa della loro tradizione.

Ora noi constatiamo una cosa completamente analoga e in fin dei conti equivalente, allorché si tratta delle definizioni che la tradizione islamica dà a se stessa. Ma prima di procedere ad alcuni accostamenti relativamente a ciò, chiederemo di tener presente la definizione finale che Guénon dava del *Sanâtana Dharma* (71) nel testo dal quale abbiamo già estratto un brano:

(70) *Études Traditionnelles*, novembre 1937, p. 375.

(71) Precedentemente Guénon aveva spiegato che il *Dharma* in senso indeterminato è un «principio di conservazione degli esseri», sicché per questi ultimi il *Dharma* consiste nella conformità alla loro natura essenziale. Applicato più specificamente a un *Manvantara*, «è la "legge" o la "norma" propria di questo ciclo, formulata fin dalla sua origine dal *Manu* che lo governa, vale a dire dall'Intelligenza cosmica che vi riflette la Volontà divina e vi esprime l'Ordine universale; è questo, in linea di principio, il vero senso del *Mânava-Dharma*, indipendentemente da tutti gli adattamenti particolari che ne potranno derivare, e che riceveranno d'altronde legittimamente la stessa designazione, perché non ne saranno che delle traduzioni, richieste dalle varie circostanze di tempo e di luogo». Siccome l'Ordine universale è nella manifestazione l'espressione della

Materiale protetto da copyright

«Non è se non la Tradizione primordiale, quella che sussiste continuamente e senza mutamento attraverso tutto il *Manvantara* e possiede così la perpetuità ciclica, perché la sua primordialità stessa la sottrae alle vicende delle epoche successive, e che anche può, a rigore, essere considerata come veramente e pienamente integrale. D'altronde, in seguito al procedere discendente del ciclo e all'oscuramento spirituale che ne risulta, la Tradizione primordiale è diventata nascosta e inaccessibile per l'umanità ordinaria; essa è la fonte prima e il fondo comune di tutte le forme tradizionali particolari, che da essa procedono per adattamento alle condizioni specifiche di questo o di quel popolo, di questa o di quella epoca, ma nessuna di queste forme tradizionali può essere identificata col *Sanâtana Dharma* o esserne considerata un'espressione adeguata, anche se ne costituisce sempre un'immagine più o meno velata. Ogni tradizione ortodossa è un riflesso e, potremmo dire, un "sostituto" della Tradizione primordiale, nella misura in cui lo consentono le circostanze contingenti, di modo che, se essa non è il *Sanâtana Dharma*, tuttavia lo rappresenta fedelmente per coloro che ad essa aderiscono e ad essa prendono effettivamente parte, perché solo mediante essa lo possono attingere; d'altronde essa ne esprime, se non l'integralità, almeno tutto quello che li concerne direttamente, e ciò sotto la forma meglio appropriata alla loro natura individuale. In un certo senso, tutte queste forme tradizionali diverse sono contenute principalmente nel *Sanâtana Dharma*, poiché ne sono altrettanti adattamenti regolari e legittimi e nessuno degli sviluppi di cui esse sono suscettibili nel corso dei tempi potrebbe mai essere sostanzialmente altro; in un altro senso, inverso e complementare, le forme tradizionali contengono tutte il *Sanâtana Dharma* come ciò che vi è in esse di intimo e di più "centrale", essendo esse, nei loro

Volontà divina, «il *Dharma* potrebbe, almeno sotto un certo rapporto, essere definito come conformità all'ordine». È di qui che derivano successivamente gli altri significati di «legge» nell'ordine sociale, di «giustizia», di «dovere».

Materiale protetto da copyright

diversi gradi di esteriorità, come dei veli che lo ricoprono e lo lasciano trasparire solo in una maniera attenuata e più o meno parziale.

Siccome ciò è vero per tutte le forme tradizionali, sarebbe un errore voler assimilare in modo puro e semplice il *Sanâtana Dharma* a una di esse, qualunque sia, per esempio alla tradizione indù come ci si presenta attualmente» (72).

Ciononostante nel seguito del testo Guénon parlava del legame più particolare della nozione di *Sanâtana Dharma* con la tradizione indù, e noi abbiamo già citato il passo rispettivo. Sotto il medesimo rapporto, egli non diceva nulla della tradizione islamica. Ora, la coscienza di un legame con la Tradizione primordiale, per quanto stabilito in condizioni assai differenti, è altrettanto chiaro in Islam. Poiché questo punto è essenziale nell'ordine delle cose che qui ci interessano, dobbiamo soffermarci un istante e metterlo in risalto, sottolineando al contempo quei caratteri particolari che svolgono d'altronde un certo ruolo tecnico nell'opera integratrice della fine del ciclo.

L'Islam, da parte sua, si presenta in modo esplicito e radicale come la riattualizzazione della «religione originaria». Un *hadîth* enuncia questo articolo dogmatico, nella forma di una semplice equazione: *Al-Islâmu dînu-l-Fitrah*, «l'Islam è la Religione della Natura primordiale pura». Questa «Natura primordiale pura», *al-Fitrah*, è quella che il *Corano*, con una formula ricca di implicazioni iniziatiche che ritroveremo più avanti, chiama «la Natura di Allâh che Egli ha connaturata agli uomini» (*Fitrata-llâhi-llatî fatara-n-nâsa alayha*) (30, 30).

Dobbiamo tuttavia segnalare che la nozione di *Fitrah*, la cui radice verbale è di un tipo assai sintetico, comporta molti altri significati, in particolare quello di «luce separativa», che si ritrova anche nel significato del nome divino (derivante dalla medesima radice) *Fâtiru-s-samâwâti wa-l-ard*, «Sepa-

(72) *Cahiers du Sud*, op. cit.

Materiale protetto da copyright

ratore dei cieli e della terra», e qualifica lo stato caratteristico della manifestazione primordiale. Per quanto riguarda l'accezione «sostantifica» che abbiamo assunta in rapporto con l'umanità originaria, si può citare Ibn Arabî, il quale dice che la *Fitrah* è la natura dell'essere macrocosmico che si concentra integralmente in Adamo e lo rende capace di accogliere tutte le teofanie: «Poiché quest'uomo – dice – è la sintesi dell'universo (*majmû'u-l-âlam*), la sua natura riunisce tutte le nature del mondo. La *Fitrah* di Adamo coincide con le *fitar* di tutto l'universo. Egli conosce il suo Signore secondo la scienza propria ad ogni specie degli esseri del mondo, poiché conosce in virtù del suo Signore per ciascuna specie, includendole nella sua *Fitrah*. E questa *Fitrah* è quello per cui Adamo appare allorché riceve la propria esistenza dall'atto teofanico (*at-tajallî-l-ilâhî*) che lo concerne. In lui si trova dunque la predisposizione (*isti'dâd*) corrispondente ad ogni essere del mondo ed egli è così l'adoratore secondo ogni legge religiosa, il glorificatore in ogni lingua e il ricettacolo di ogni teofania, quando adempie ad ogni obbligo impostogli dalla realtà della sua "Umanità" e conosce se stesso, perché conosce il suo Signore (e non ne ha dunque l'epifania) solo chi conosce se stesso» (73). Altrove, il medesimo autore dice che «lo spirito umano (*ar-rûhu-l-insânî*) creato da Allâh perfetto, adulto, intelligente, conoscente, dotato di fede nel *Tawhîd* e riconoscente la Signoria divina, è la *Fitrah* stessa che è stata connaturata agli uomini» (74). Il riconoscimento della Signoria divina, di cui è fatta menzione, è quello che

(73) *Futûhât*, capp. 73, 42.

(74) *Futûhât*, cap. 299. Dall'accostamento dei due citati testi di Ibn Arabî risulta abbastanza chiaramente che Adamo è la personificazione dell'Intelletto macrocosmico nel mondo dell'uomo; ciò lo assimila al «Re del Mondo» che rappresenta e personifica nel *Manvantara* il *Manu* primordiale e universale, definito da Guénon come «l'Intelligenza cosmica che vi riflette la Volontà divina e vi esprime l'Ordine universale». Cfr. René Guénon, *Le Roi du Monde*, cap. II.

Materiale protetto da copyright

venne attestato dai germi dei figli di Adamo (75), fatto che costituì una professione di Islam; è per questo che molti commentatori interpretano la *Fitrah* nel citato passo coranico come «il Patto stipulato con Adamo e i suoi discendenti». Ciò si riferisce sì ad un fatto congenito e primordiale, ma al contempo evoca una nozione giuridica, ed è probabilmente questa idea a spiegare un'altra accezione ancor più specifica del termine *Fitrah* nel medesimo luogo, in commentatori che, richiamandosi in particolare a Ibn Abbâs, interpretano *Fitrah* come «religione» (*dîn*) e considerano *Fitratu-llâh* come un sinonimo di *Dînu-llâh* = «la Religione di Allâh», spiegata come «Islam». Abbiamo così uno stato naturale trasformato in statuto legale.

Quest'ultima interpretazione così particolare della parola *Fitrah* non può tuttavia essere presa alla lettera, perché in questo caso un'espressione come *Dînu-l-Fitrah*, usata dal *hadîth* citato più in alto, sarebbe un puro pleonasmo. È certo però che l'equivalenza indicata da Ibn Abbâs, a parte le ragioni di convenienza che egli poteva avere in quanto interprete del *Corano*, non manca di una base profonda: è il fatto che nello stato primordiale la «norma» (il *dîn* islamico come il *Dharma* indù) non è in realtà una istituzione imposta dall'esterno agli esseri, ma, più esattamente, una forma intelligibile inerente alla loro natura propria (76). Si può anche dire che ciascuno di questi è, in termini indù, *swadharma*, «la sua propria legge», ovvero, in termini islamici, *alâ dîni-l-Fitrah*, «secondo la Legge innata della Natura fondamentale» (77).

(75) Cfr. *Corano*, 7, 172: «Quando il tuo Signore ebbe tratto, dai lombi dei figli di Adamo, i loro discendenti e li ebbe fatti testimoniare su loro stessi: "Non sono Io il vostro Signore?", essi risposero: "Certo! Lo attestiamo!..."».

(76) Questo stato degli esseri primordiali non è tuttavia per nulla incompatibile con l'idea di una legge macrocosmica che organizza tutto un mondo e al contempo lo integra nell'Ordine universale.

(77) Ma quando, più tardi, questi esseri o i loro successori della medesima specie si staccano e si allontanano dal senso centrale ed assiale, che è quello della loro esistenza «normale», allora hanno anche bisogno di

Materiale protetto da copyright

Ora, anche a considerare soltanto l'aspetto «legislativo» di questo stato primordiale e sintetico, l' «Islam» così enunciato designa, in verità, non la legge di una forma tradizionale particolare, ma la Legge fondamentale e imprescrittibile di tutto il ciclo tradizionale; infatti, come è noto, il termine arabo *Islâm* qualifica, soprattutto nel *Corano*, ogni forma tradizionale ortodossa imperniata su un orientamento primordiale: il culto dell'Unità. È il medesimo significato che abbiamo anche nella formula assoluta: *Innâ-d-Dîna 'inda-llâhi-l-Islâm*, «certo, la Religione presso Allâh è l'Islam» (*Corano*, 3, 19). Tuttavia, la tradizione nella sua forma mohammadiana ne porterà il nome per eccellenza, per il fatto che essa si presenta come la riattualizzazione perfetta, nelle condizioni cicliche finali, della Verità originaria, e al contempo la ricapitolazione sintetica di tutte le forme tradizionali istituite anteriormente. Essa si presenta d'altronde non solo adeguata ad ogni possibilità umana, ma anche inerente alla condizione naturale di ogni essere che viene al mondo, attualmente come in altri tempi: «Ogni neonato è nato secondo la *Fitrah*, e sono i suoi genitori, in seguito, a renderlo giudeo o cristiano o *majûsî* (adoratore del fuoco)» (*hadîth*) (78).

Con questa schematizzazione tipologica, la parola profetica intende dire che l'essere umano, primordialmente determinato dai soli principi specifici puri, designati come Adamo ed Eva, dai quali riceve la condizione della *Fitrah* umana propriamente detta, dopo la sua nascita si vede modificato secon-

azioni e di appoggi per potere reintegrare il loro stato anteriore; e questi mezzi non sono altro, in fin dei conti, che formulazioni esteriori della loro «norma» congenita, attualmente difettosa.

(78) È ad una tale funzione della *Fitrah* che corrisponde verosimilmente quella virtù universale del Verbo che il Vangelo di Giovanni, 1, 9 chiama «vera luce che illumina *ogni uomo che viene a questo mondo*». Tale accostamento permette di pensare che una considerazione analoga circa il fondo primordiale degli esseri del mondo deve trovarsi nelle dottrine di ogni forma tradizionale, perché è su tali dati dottrinali che può fondarsi la coscienza del *Sanâtana Dharma* in ciascuna di queste forme.

Materiale protetto da copyright

do la forma mentale e tradizionale dei suoi genitori immediati (e di coloro che li rappresentano sotto il profilo educativo). Le qualifiche di «giudeo», «cristiano» e «mazdeo» (*majûsî*) designano le tipificazioni susseguenti di questo processo (79), le quali sono altrettante alterazioni e deformazioni della *Fitrah* considerata come forma primordiale, sia esistenziale sia tradizionale. In questa prospettiva, attualmente, solo l'ingresso nell'Islam inteso nel suo senso assoluto e le sue virtù complete possono fare recuperare la condizione primordiale perduta. Ma ciò non può avvenire naturalmente se non attraverso un rifiuto di tutte le condizioni limitative rappresentate dalle concezioni tradizionali imperfette. È questo uno dei significati del *hadîth* che dice: *Al-Islâmu yajubbu mâ qablahu*, «l'ingresso in Islam tronca quello che c'era prima» (80). È anche per questo che, quando uno entra in Islam, si ritiene che reintegri virtualmente la Tradizione primordiale stessa; d'altronde questa è solo una conseguenza della definizione già riportata: *Al-Islâmu dînu-l-Fitrah.*

Ma, per quanto sia certa l'identità di fondo delle nozioni di *Dînu-l-Fitrah* e di *Sanâtana Dharma*, l'espressione indù enuncia innanzitutto un'idea che non si trova esplicitamente nell'espressione islamica, non più che in quella tecnicamente guénoniana di «Tradizione primordiale» (che a dire il vero sembra piuttosto una trascrizione di quest'ultima) (81), ma si

(79) Per quanto riguarda i significati esatti di tali «appellativi», si veda quello che abbiamo detto nelle note della nostra traduzione del Commento di Al-Qâshânî della *Fâtihah*, in *Études Traditionnelles*, marzo-aprile 1963, pp. 90-94.

(80) Lo «spogliarsi» quale atto caratteristico inteso al recupero della *Fitrah* si trova rappresentato perfino nelle prescrizioni igieniche della *Sunna* profetica: «Fanno parte della *Fitrah* sciacquarsi la bocca, tirar l'acqua su per le narici, fare uso dello spazzadenti, accorciarsi i baffi, tagliarsi le unghie, depilarsi le ascelle, radersi il pube, lavarsi in mezzo alle dita, aspergersi (al termine del *ghusl*) e circoncidersi» (*hadîth*).

(81) È noto che l'espressione «Tradizione primordiale» era già stata usata precedentemente, ma la sua nozione è stata fissata tecnicamente solo da René Guénon, soprattutto nel *Roi du Monde*.

Materiale protetto da copyright

trova nella traduzione fornita in primo luogo da Guénon nei termini di *Lex perennis*: l'idea di stabilità e di perpetuità. Ora, vi è nel *Corano* stesso un'altra espressione, che ha rapporto con questo carattere dell'ordine tradizionale fondamentale: è *ad-Dînu-l-Qayyim*, che si potrebbe tradurre, secondo il contesto, con «la Religione Immutabile» o con «il Culto Assiale», e che viene intesa come uno degli epiteti dell'Islam nel suo senso assoluto. I luoghi coranici in cui figura questa espressione non lasciano alcun dubbio quanto alla sua equivalenza con quella di *Sanâtana Dharma* e, inoltre, consentono certe considerazioni sulle realtà e le attività spirituali specificamente legate a questa nozione.

Ecco, innanzitutto, un versetto in cui il *Dîn Qayyim* appare in una situazione che è non solo primordiale, ma addirittura di carattere cosmico e preumano; l'ordine umano (benché l'uomo sia da un altro punto di vista il «fine» di tutta la creazione) vi si inscrive in certe condizioni che coincidono con l'osservanza di un diritto divino nell'ordine universale, macrocosmico e microcosmico, collettivo e individuale.

«In verità il numero dei mesi presso Allâh è di dodici (che si trovano) nello Scritto di Allâh, dal Giorno in cui Egli creò i cieli e la terra: quattro di essi sono sacri (*hurum*); questo è Religione Immutabile (*ad-Dînu-l-Qayyim*). Non fate torto alle vostre anime durante questi; tuttavia combattete gli associatori (i politeisti) tutti assieme, così come essi vi combattono tutti assieme, e sappiate che Allâh è con i timorati.

«Il mese intercalare (*an-nasî'*) non è che un sovrappiù di miscredenza; a causa sua vengono traviati i miscredenti: costoro un anno lo dichiarano non sacro, un altro lo dichiarano sacro, al fine di far quadrare il numero dei mesi sacri istituiti da Allâh, sicché essi dichiarano non sacro ciò che Allâh ha dichiarato sacro. Il peggio delle loro azioni è stato reso bello ai loro occhi. Ma Allâh non guida il popolo dei miscredenti» (*Corano*, 9, 36-37).

Non ci addentreremo qui in lunghe spiegazioni sulle questioni calendariali chiamate in causa da questi versetti e regolarmente esposte, ad esempio, dai commenti coranici. È suf-

Materiale protetto da copyright

ficiente sapere che, malgrado il principio del calcolo lunare del tempo, presso gli Arabi preislamici (come d'altronde presso gli Ebrei), vigeva da tempo una modalità di determinazione dell'anno per mezzo dell'introduzione periodica di un mese soprannumerario, destinato a rinviare l'inizio dell'anno lunare nello stesso periodo dell'anno solare (in autunno); il pellegrinaggio di tradizione abramica veniva così effettuato in mesi sfalsati rispetto al tempo reale, ai quali tuttavia venivano assegnati i nomi richiesti dall'esecuzione dei riti e dei sacrifici annui.

Il ristabilimento delle cose nell'ordine normale avvenne soltanto nell'ultimo pellegrinaggio effettuato dall'Inviato di Allâh, il «Pellegrinaggio degli Addii», che dovette aver luogo, a quanto si deduce dagli *hâdîth*, in un momento in cui, provvidenzialmente, il pellegrinaggio era ritornato nella sua posizione normale nel susseguirsi secolare dei mesi. Infatti, ecco le parole che pronunciò allora l'Inviato di Allâh: «In verità il Tempo (*Az-Zamân*) è ritornato ciclicamente ad una configurazione come quella che aveva nel Giorno in cui Allâh creò i cieli e la terra. L'Anno ha dodici mesi e quattro di essi sono sacri: tre di questi si susseguono e sono *Dhû-l-Qa'dah*, *Dhû-l-Hijjah* e *al-Muharram*, mentre uno, *Rajab*, è isolato e si trova tra *Jumâdâ (ath-thânî)* e *Sha'bân* ecc.». Il seguito degli *hadîth* mostra come il Profeta identificasse solennemente il mese sacro (*Dhû-l-Hijjah*) in cui avveniva il pellegrinaggio, il territorio sacro su cui avevano luogo i riti ed il giorno stesso, come Giorno dei Sacrifici in cui dovevano essere offerte le vittime, e concludesse proclamando le sacralità da osservare: «Il vostro sangue, il vostro patrimonio e il vostro onore sono sacri per voi, come è sacro questo vostro giorno, in questo vostro territorio e in questo vostro mese! Incontrerete il vostro Signore ed Egli vi chiederà conto dei vostri atti. Non ridiventate infedeli, dopo di me, tagliandovi la testa gli uni agli altri ecc.».

Per meglio comprendere la portata di queste ultime parole, bisogna sapere che presso gli Arabi preislamici durante i quattro mesi sacri tutte le cose addebitabili all'uomo, sia in bene sia

Materiale protetto da copyright

in male, erano considerate molto più importanti che nel tempo ordinario, e così anche i compensi e i castighi. Le guerre erano interdette e, se «qualcuno incontrava l'assassino di suo padre o di suo fratello, faceva finta di non vederlo». In Islam, l'importanza di questi mesi venne ancora accresciuta, ma per quanto concerne la guerra vi sono delle divergenze: quello che sembra più evidente è che la guerra specifica contro gli associazionisti o politeisti (*al-mushrikûn*), essendo un diritto divino, può essere fatta in qualunque momento; e inoltre, che il combattimento è inevitabile quando si tratta di difesa.

Quanto all'espressione *ad-Dînu-l-Qayyim*, che qualifica questo statuto dell'anno e dei quattro mesi sacri, ecco una delle opinioni citate dal commento di Al-Khâzin: «È il Decreto (*al-Hukm*) inalterabile e insostituibile. La parola *qayyim* ha qui il senso di *dâim*, "permanente", *lâ yazûl*, "che non cesserà". Siccome questo decreto risale al Giorno della creazione dei cieli e della terra, si ha qui una Legge cosmica, preumana, che però deve essere osservata dall'uomo secondo le modalità che a lui sono particolari e che deve durare quanto il mondo. È proprio il senso di *Sanâtana Dharma* in quanto Ordine universale, che noi ritroviamo qui, almeno in una delle sue accezioni» (82).

(82) Soprattutto in quanto *Mânava-Dharma*. Faremo notare a questo proposito un aspetto supplementare del *Dîn Qayyim* in questo punto ciclico: il momento in cui viene proclamato il ritorno ad una configurazione astrologica simile a quella delle origini è esattamente quello in cui il Sigillo dei Profeti legislatori termina la formulazione della propria Legge («Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato il Mio beneficio su di voi e Mi è piaciuto che aveste l'Islam come Religione», dice Allâh nel testo che conclude l'insieme della rivelazione coranica; *Corano*, 5, 5). Ma questa Legge comincia appena allora ad essere praticata e sotto questo rapporto apre un ciclo tradizionale nuovo; questa pratica della Legge è destinata d'altronde a «realizzare» la concezione propriamente mohammadiana della Verità universale, non solo nelle forme della vita attuale, ma anche nei risultati costitutivi della «vita futura» per tutti gli esseri del ciclo attuale.

Materiale protetto da copyright

Quanto al contenuto del *Dîn Qayyim*, si noterà come, sotto l'aspetto primordiale che è in questione qui, esso compaia soltanto in modo negativo: si tratta di astenersi – e soprattutto durante i quattro mesi sacri – da tutto ciò che potrebbe essere «ingiustizia» per le anime, letteralmente «non dovete oscurare le vostre anime» (*fa-lâ tazhlimû fî-hinna anfusakum*); e viene prescritto di agire in modo ancora negativo: la guerra per difendersi e per difendere il diritto dell'Unicità di Allâh contro i politeisti. Questo statuto unicamente negativo del *Dîn Qayyim* è normale nelle prime formulazioni dell'ordine ciclico. La perfezione naturale inerente all'epoca primordiale in principio ha solo bisogno di essere difesa; solo quando più tardi essa sarà «perduta», la necessità della riconquista comporterà le prescrizioni di atti positivi. Nel Paradiso terrestre, è con una prescrizione negativa e restrittiva che comincia il ciclo legislativo: «non avvicinatevi a questo Albero, perché sarete tra gli ingiusti» (*Corano*, 7, 19); ed è interessante notare che anche in questo caso l'inosservanza della regola doveva essere causa di «ingiustizia» o di «oscurità» (il termine arabo per «ingiusti» è *zhâlimûn*, etimologicamente «oscuranti»). Questa idea di «oscuramento» si oppone naturalmente a quella di «luce» propria alla *Fitrah*, la pura Natura primordiale.

Un'altra volta la menzione del *Dîn Qayyim* si trova nelle parole che Giuseppe rivolge ai due compagni di prigione. Dopo aver dichiarato che egli segue la Regola (*Millah*) di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, la quale esclude ogni associazionismo ad Allâh, dice:

«O due compagni di prigione: sono preferibili i signori divisori ovvero Allâh, l'Unico, il Riduttore?

«Voi non adorate, all'infuori di Lui, se non dei nomi, che siete stati voi stessi a istituire come Nomi, coi quali Allâh non ha fatto scendere nessun potere (operativo), perché l'autorità (efficace) appartiene solo ad Allâh. Egli ha ordinato che voi non adoriate se non Lui: questa è la Religione Immutabile (*ad-Dînu-l-Qayyim*), ma la maggior parte degli uomini non lo sa» (*Corano*, 12, 37-40).

Materiale protetto da copyright

Qui dunque il *Dîn Qayyim* è definito precisamente quanto al suo contenuto: non adorare niente se non Lui, Allâh, regola essenziale che vediamo inscritta nella tradizione privilegiata di Abramo.

Nei due versetti di una medesima sura, la 30ª, il *Dîn Qayyim* trova posto nell'ingiunzione divina fatta allo stesso Inviato Mohammad:

«Rivolgi (*aqim*) il volto per il Culto Assiale (*ad-Dînu-l-Qayyim*) prima che arrivi quel Giorno che nulla da parte di Allâh impedirà. Quel giorno essi (i buoni e i malvagi) saranno separati» (*Corano*, 30, 43).

Qui il *Dîn Qayyim* è definito in qualche modo quanto al suo metodo, che può esser qualificato come «diretto»: si tratta di un atteggiamento essenzializzante, perché il «volto» (*wajh*) di una cosa è la sua essenza (*dhât*) imperitura, secondo il versetto: «ogni cosa è peritura, tranne il suo volto» (*Corano*, 28, 88) (83). In questo caso, essendo il «volto» quello di un contemplante, si tratta della sua essenza profonda che deve essere orientata in maniera immediata, totale e indefettibile verso la Verità pura: è questo il significato del termine *aqim* = «rivolgi», che deriva d'altronde dalla medesima radice di *qayyim*, qualificativo di *Dîn*; ed è questo che sarà garantito dalla nozione di *Fitrah*, che ritroviamo così nel suo contesto integrale, in cui essa compare come «immutabile creazione di Allâh». Essa costituisce d'altronde il vero fondamento di quella posizione assiale e di quella coscienza immutabile che caratterizzano il *Dîn Qayyim* in quanto istituzione divina e culto spirituale.

Bisogna comunque ammettere che la nozione di *Fitrah* è complessa e anche ambigua, come la fa d'altronde apparire la sintassi del versetto in cui essa figura. Siccome è su questa nozione che poggia quella di *Dîn Qayyim*, sarà utile citare un

(83) Queste parole coraniche possono anche essere tradotte così: «ogni cosa è peritura, tranne il Suo volto», cioè il Volto o l'Essenza di Allâh; questa duplice applicazione dei termini in questione apparirà come una conseguenza logica dell'idea di unicità essenziale di tutte le cose.

Materiale protetto da copyright

testo di Ibn Arabî che ne evidenzia quello che si può chiamare l'aspetto «divino»:

«Allâh è Colui che manifesta le cose, Egli è la loro Luce. La manifestazione (*zhuhûr*) delle cose manifestate (*mazhâhir*) è Allâh. Egli, in quanto *Fâtiru-s-samâwâti wa-l-ard* (il Naturante separativo dei cieli e della terra) ha naturato (*fatara*) questi per mezzo Suo: Egli è la loro *Fitrah* (del patto germinale): Non sono Io il vostro Signore? – Essi risposero: Sì!...» (*Corano*, 7, 172). Non è se non per mezzo Suo che Egli li ha naturati. Ed è parimenti per mezzo Suo che le cose si distinguono tra loro, si separano e si determinano. E le cose nella loro apparizione divina (*fî zhuhûrihâ-l-ilâhî*) non sono nulla! L'esistenza è la Sua Esistenza, i servi sono i Suoi servi: questi sono servi quanto alle loro entità determinate (*a'yân*), ma sono Dio (*al-Haqq*) quanto alla loro esistenza (*wujûd*) (84).

Da parte sua, Abdu-r-Razzâq Al-Qâshânî, commentando nel suo *Tafsîr* il versetto al quale ci siamo fermati, dice:

«*Fitrata-llâhi* significa: Attaccatevi alla disposizione divina (*al-hâlatu-l-ilâhiyyah*) secondo la quale fu naturata la realtà umana come chiarezza e purezza da tutta l'eternità! Questa "disposizione" è il *Dîn Qayyim*, da tutta l'eternità e per tutta l'eternità; inalterabile e immutabile, esso non si distacca mai dalla chiarezza originaria e dalla purezza del *Tawhîd* naturale primordiale. Questa Natura Primordiale (*al-Fitratu-l-Ulâ*) non proviene che dall'Emanazione Santissima (*al-Fâidu-l-Aqdas*), la quale è la Fonte dell'Essenza o l'Essenza stessa (*Aynu-dh-Dhât*). Chi resta saldo su questo fondamento non può essere distolto dall'Identità essenziale (*at-Tawhîd*), né velato riguardo alla Verità» (85).

(84) *Futûhât*, capp. 43, 73.

(85) Quello che dice Al-Qâshânî consente di capire che la «*Fitrah* di Allâh secondo cui sono stati naturati gli uomini» è in fin dei conti lo stesso che la vita delle cose nel Verbo per mezzo del quale tutto è stato fatto, «vita che era la luce degli uomini» (cfr. Vangelo di Giovanni, 1, 3-4, secondo la lettura antica: *Quod factum est in ipso vita erat, et vita illa erat*

Materiale protetto da copyright

Infine, nel contesto del medesimo versetto, vediamo comparire anche la nozione di *Hanîfiyyah*, che si ricollega generalmente alla *Fitrah*; ma su questo punto non ci possiamo fermare neanche stavolta (86).

Contemporaneamente, non trovando qui congiunti la *Fitrah* e il *Dîn Qayyim*, verifichiamo la perfetta coincidenza delle nozioni di «Tradizione primordiale» e di *Lex perennis*, con le quali Guénon aveva interpretato il *Sanâtana Dharma.* Tuttavia, ci si rende conto che la nozione di *Dînu-l-Fitrah* è compresa in quella di *ad-Dînu-l-Qayyim*, perché quest'ultima, come abbiamo constatato, comporta nel *Corano* l'idea di primordialità. È dunque quest'ultima nozione islamica a corrispondere più esattamente a quella del *Sanâtana Dharma* indù.

È significativo notare inoltre che vi è, tra queste due espressioni che si corrispondono nelle due forme tradizionali, un certo complementarismo, il quale corrobora le altre constatazioni da noi fin qui inscritte nella medesima rubrica. Anche se ambedue le espressioni designano la Tradizione primordiale nella sua perpetuità, ciascuna ne sottolinea una modalità che concerne in particolare la tradizione rispettiva. L'Induismo, che è la continuazione esteriore ininterrotta della Tradizione primordiale attraverso semplici modifiche formali, secondo le epoche e le situazioni geografiche, ne enuncia l'idea di perennità; l'Islam, che è rivelazione *ex novo* dopo un'epoca di «cessazione degli inviati» (cfr. *Corano*, 5, 19), mette l'accento sull'idea di assialità. Si presenta in modo naturale allo spirito un complementarismo dell'orizzontalità e della verticalità, ma esso è realmente significativo solo nella maniera seguente: da parte indù si ha la coscienza di una

lux hominum). Questo aspetto è cosmologicamente «anteriore» a quello precedentemente notato e accostato a un altro passo (1, 9) del medesimo prologo del Vangelo di Giovanni.

(86) Lasciamo parimenti da parte certe forme particolareggiate di *ad-Dînu-l-Qayyim* (con l'articolo), come *Dîn Qiyâm* o, variante, *Dîn Qayyim* senza articolo (*Corano*, 6, 161) e *Dînu-l-Qayyimah* (*Corano*, 98, 5).

Materiale protetto da copyright

sorta di continuità sostanziale della Verità stessa legata alla sostanza umana che la veicola da tempo immemorabile; dall'altra parte, si ha la concezione di un'incidenza elettiva suprema alla fine dei tempi, molto bene illustrata da questo detto del Profeta che parla di se stesso: «Io sono stato il primo nell'ordine della Creazione (87) e sono l'ultimo nell'ordine della missione».

4. Om e Amen

Si può dire che gli aspetti del complementarismo tradizionale esistente tra l'Induismo e l'Islam, dei quali abbiamo già trattato fin qui e che potremmo certamente completare sotto qualche altro rapporto, siano sintetizzati da quelle due forme caratteristiche corrispondenti del Verbo sacramentale e invocativo di cui abbiamo già segnalato la parentela: l'*Om* delle tradizioni ricollegate all'India e l'*Amen* delle tradizioni di ceppo semitico, quest'ultimo considerato più specificamente nel caso islamico, dove la forma esatta è *Amîn* (88).

D'altra parte vi è in ciò anche un riflesso del rapporto tradizionale tra l'Oriente e l'Occidente, ciascuno nel proprio

(87) Cfr. gli *hadîth*: «La prima cosa che Allâh creò fu il mio Spirito...», «Io ero profeta quando Adamo era ancora tra l'acqua e l'argilla».

(88) Vedere *Études Traditionnelles* di marzo-aprile 1964, pp. 77-78. Accostamenti tra *Om* e *Amen* sono stati fatti da tempo, in particolare da orientalisti del secolo XIX. È così che abbiamo trovato in una nota della traduzione del *Brahmakarma ou Rites sacrés des Brahmanes* di A. Bourquin (Ernest Heroux, 1884), p. 1, l'osservazione seguente: «Si può tradurre *Om* con *Gloria* o con *Amen*». Noteremo però incidentalmente che presso lo stesso traduttore viene reso in maniera inesatta con «gloria» il termine *namah*, che significa piuttosto «omaggio» o «saluto»; ora, non è assolutamente possibile mantenere una medesima traduzione per i due termini in questione quando capita che essi siano strettamente associati in una medesima dossologia: *Om! namah!* Oldenberg parlava anche lui (*Die Religion des Veda*, 1894, trad. francese di Victor Henri, Alcan, 1903, pp. 392-93) della «sillaba *Om* che equivale al nostro *Amen*».

Materiale protetto da copyright

insieme; ma prima di accostare questo argomento conviene indicare sommariamente il significato esatto dei due vocaboli sacri nelle tradizioni rispettive.

Il vocabolo indù, che appartiene d'altronde anche al Buddhismo, è secondo una definizione upanishadica «la sillaba che esprime l'acquiescenza, perché per esprimere l'acquiescenza si dice: *Om!*» (*Chandogya Upanishad*, I, I, 8). Sostanzialmente e strutturalmente *Om* è pure definito come «il suono stesso, è l'immortalità, la felicità stessa»; «chi, sapendolo, mormora il vocabolo, penetra in questo vocabolo che è il suono, che è immortalità, che è felicità» (I, IV, 4-5). La sua importanza come simbolo del Verbo universale è nota; noi stessi ne abbiamo già ricordato alcuni degli aspetti dottrinali. *Om* è dunque il *mantra* per eccellenza della spiritualità indù.

Ma il suo impiego tecnico e rituale è estremamente ricco e complesso. *Om* è la parola iniziale del cantico liturgico fondamentale chiamato *udgîtha*, per cui si pensa che contenga in sé e rappresenti da solo l'*udgîtha* nella sua totalità (cfr. I, I, 1). Esso inaugura le differenti recitazioni del Rig-Vêda (cfr. I, I, 9 e I, IV, 1) ed è anche pronunciato al termine della recitazione di un *rik* (verso o inno), di un *sâman* (canto liturgico) e di uno *yajus* (invocazione). In certi testi come le *Upanishad*, ma non in tutti, *Om* figura nelle dossologie inaugurali associato a *Hari*, «il Signore», uno dei nomi di Vishnu: *Om Hari!*; e nelle dossologie finali: *Om! Shanti! Shanti! Shanti!* (Om! Pace! Pace! Pace!) (89). Infine, parola suprema, *Om* è identificato col Dio Supremo (90).

Da parte sua, *Amen* è usato anch'esso, nelle tradizioni d'origine semitica, come termine affermativo, o piuttosto confermativo; innanzitutto nel *Pentateuco*, dove esso figura con

(89) Cfr. *Mânava-Dharma-Shastra*, II, 74: «Che egli pronunci sempre il monosillabo sacro all'inizio e alla fine dello studio della Sacra Scrittura; ogni lettura che non sia preceduta da *Om* svanisce un po' alla volta e quella che non ne è seguita non lascia traccia nello spirito!».

(90) *Mânava-Dharma-Shastra*, II, 83: «Il monosillabo sacro è il Dio Supremo».

Materiale protetto da copyright

un carattere di maggior rigore, e in certi riti ufficiali (91). Coi Salmi, esso appare in pure e semplici dossologie finali (92). All'epoca del Giudaismo ellenistico, prima che si manifestasse il Cristianesimo, di *Amen* si faceva un uso liturgico nelle sinagoghe, da dove sarebbe passato alle liturgie cristiane.

Si tratta così di un termine che in origine è un aggettivo avente il significato di «fermo», «sicuro», e che in seguito acquista un'accezione avverbiale: «fermamente», «sicuramente». Siccome serve a confermare una frase precedente, esso costituisce anche un voto solenne o un'assunzione di impegno e quindi significa: «così sarà!», «così sia!», «sia così!»; il greco ha espresso questo significato con *génoito* e il latino con *fiat* o *ita sit*; ma quando la funzione di *Amen* è puramente incantatoria, allora non lo si traduce e lo si conserva immutato.

Il ruolo confermativo di *Amen* si ritrova nel Nuovo Testamento; così in Matteo 6, 13, dove appare al termine del testo del *Pater*, al quale resterà collegato nella pratica delle orazioni quotidiane; allo stesso modo nell'*Apocalisse*, nel quale, a parte il suo impiego nelle dossologie del Prologo, lo si trova nelle liturgie trascendenti, dove è pronunciato dagli angeli, dai ventiquattro vegliardi e dai quattro animali portatori del Trono (93).

Tuttavia i Vangeli ci presentano *Amen* anche in un uso e sotto un aspetto completamente nuovi in rapporto alla tradi-

(91) Si noterà che esso appare inizialmente nell'istituzione mosaica della legge sulla gelosia, secondo la quale la donna sospettata di adulterio, per discolparsi, deve confermare mediante «*Amen! Amen!*» il giuramento di imprecazione del sacerdote (*Numeri*, 5, 11-22); in seguito appare nel rito di maledizione istituito alla vigilia dell'ingresso in Canaan, al quale partecipa tutto il popolo: «E tutto il popolo risponderà e dirà: *Amen!*» (*Deuteronomio*, 27, 15-26); qui *Amen* è pronunciato 12 volte per confermare 12 maledizioni, numero che corrisponde tra l'altro a quello delle tribù radunate per il rito.

(92) «Benedetto sia Jehovah, il Dio d'Israele, nei secoli dei secoli. *Amen! Amen!*» (*Salmi*, 41, 12). Cfr. *Salmi*, 72, 19; 89, 53; 106, 48.

(93) Cfr. *Apocalisse*, 7, 1-2; vedere anche 5, 13-14 e 19, 4.

Materiale protetto da copyright

zione anteriore. Si tratta di un senso puramente affermativo, e non più confermativo; si tratta di un *Amen* collocato all'inizio di periodi e di frasi formulati in prima persona, e non più alla fine o come conclusione di un'affermazione (94). È così che esso figura decine di volte nei discorsi del Cristo, specialmente in Matteo e in Giovanni: *Amen dico vobis*, sostituito talvolta da *Vere dico vobis* = «In verità, io vi dico» (95). Si tratta nella fattispecie di uno stile caratteristico del Cristo, il quale poteva parlare così in quanto fonte di verità e prendere se stesso come testimone. Il ruolo dell'*Amen* in questo caso sarebbe dunque piuttosto un riflesso della sua identità con il Verbo. Ed è significativo che in questa posizione iniziale e con questo ruolo di affermazione di principio, *Amen* si trovi in fin dei conti in una situazione paragonabile a quella già segnalata di *Om* all'inizio di certi testi dottrinali indù. In ambedue i casi si ha una prima enunciazione per mezzo di un simbolo diretto e totale del Verbo.

D'altronde, nel Cristianesimo *Amen* è anche un nome del Verbo; nell'*Apocalisse* di San Giovanni (3, 14) il Cristo è chiamato «l'*Amen*, il Testimone fedele e vero e Principio della creazione di Dio» (96). Ciò si ricollegava a una certa

(94) A dire il vero, un *Amen* in posizione inaugurale si trova almeno una volta nell'Antico Testamento in *Geremia* 28, 6, ma il profeta non parla a proprio nome personale, perché dice: «Amen! Così parla Jehovah! ecc.». Ora, già in questo caso, l'*Amen* iniziale non viene a confermare qualcosa, ma, al contrario, a formulare un'obiezione contro la profezia irregolare di Anania, di cui doveva d'altronde essere successivamente constatata la falsità.

(95) Non è escluso che l'*Amen* affermativo sia in rapporto con la lingua in cui furono originariamente formulati i testi evangelici o quanto meno le parole del Cristo. In ogni caso, vi sarebbe qui da fare una considerazione d'ordine linguistico: mentre in ebraico la parola *Amen* serve piuttosto per confermare, in siriaco serve per affermare.

(96) A proposito di quest'ultimo aspetto cosmogonico di *Amen*, sarà opportuno ricordare quello che racconta Anne-Catherine Emmerich dopo una delle sue visioni sulla vita di Gesù Cristo: essa vide Gesù nel suo viaggio a Mallep, nell'isola di Cipro (episodio che non è noto ai Vangeli), mentre impartiva una «lunga lezione sulla parola *Amen*» e diceva «cose

Materiale protetto da copyright

tradizione biblica, perché *Amen* era già attestato anteriormente dai Profeti come nome divino: «Chiunque vorrà essere benedetto sulla terra, vorrà essere benedetto dal Dio. Amen!» (Isaia, 65, 16) (97).

Nell'*Apocalisse*, dove sono applicati al Cristo, per trasposizione identificante, dei titoli che si danno innanzitutto al «Signore Dio» («Alfa e Omega», «Primo e Ultimo», «Principio e Fine») (98), c'è un punto particolarmente interessante nell'ordine delle cose qui esaminate; nel Prologo di questo testo, dopo un «*Etiam!* (Sì!) *Amen!*», che apparentemente conferma una prospettiva appena enunciata sull'avvento finale del Cristo, si ha un testo che potrebbe essere considerato come un commento di questo misterioso *Amen*, applicabile nell'ordine teofanico della Missione così come nell'ordine principiale puro: «Io sono l'Alfa e l'Omega (l'inizio e la fine), dice il Signore Dio, colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!» (*Apocalisse*, Prologo, 7-8). D'altra parte, queste parole si ritrovano pressoché tali e quali proprio in rapporto con *Om*, in un testo fondamentale della *Mandûkya Upanishad*, 1, 1: «*Hari Om*! (il Signore è *Om*). Questa sillaba *Om* è il tutto! Eccone la spiegazione: ciò che è stato, ciò che sarà, tutto questo è la sillaba *Om*!». Il commento che di questo passo fu fatto da Gaudapâda dice: «La sillaba *Om* è l'inizio, il mezzo e la fine di tutto... Bisogna sapere che la sillaba *Om* è il Signore di tutte le cose» (99).

meravigliose» sulla virtù di questa parola. «Egli la chiamò inizio e fine di tutte le cose. Sembrò che dicesse che con questa parola Dio aveva creato il mondo» (Tomo II, p. 428, Éd. Tequi, 1952).

(97) Nel testo ebraico c'è *be-elohé Amen*, «per il Dio Amen». Nella Vulgata si ha: *...benedicetur in Deo amen... jurabit in Deo amen*; è stato anche tradotto con «il Dio dell'Amen» (Jean Koenig, in *La Bible*, Éd. de la Pléiade, Gallimard) o «il Dio di Verità» (Crampon).

(98) Vedere, per «il Signore Dio»: 1, 8 e 21, 6; per «il Cristo»: 1, 17; 2, 8; 22, 13.

(99) Cfr. *Mandûkya Upanishad et Kârikâ de Gaudapâda*, pubblicate e tradotte da Em. Lesimple (A. Maisonneuve, 1944).

Materiale protetto da copyright

Dopo le constatazioni precedenti, si può dire che i due vocaboli sacri, *Om* e *Amen*, coincidono tanto per il significato avverbiale (di affermazione o di conferma) e il corrispondente uso rituale, quanto per il significato di simbolo del Verbo universale e di nome della Verità suprema.

* * *

Per quanto concerne la tradizione islamica, sarà interessante conoscere innanzitutto alcune precisazioni d'ordine linguistico. La parola araba si scrive e si legge in diversi modi: se è trilittera (*amn*), si legge *âmin* (part. pres. «che è al sicuro»), mentre se è quadrilittera, può essere letta *amîn* o *âmîn* (agg. «sicurissimo»). Esiste anche, sempre quadrilittera, una forma *âmmîn* (dove la lettera *mîm* è semplicemente rafforzata, cosa che nella trascrizione si rende con un raddoppiamento inesistente nella scrittura), sulla quale dovremo ritornare più avanti.

Quanto all'istituzione di questo termine e al suo uso in Islam, l'Inviato di Allâh Mohammad, che Allâh gli accordi le sue grazie unitive e pacifiche, ha dichiarato: «L'Angelo Gabriele, su di lui la pace, mi trasmise la parola *amîn* allorché ebbi terminata la recitazione della *Fâtihah* e disse che quello era come il sigillo (*al-khatm*) su di uno scritto». La *Fâtihah* è la sura inaugurale del Libro, che deve essere recitata in ogni *çalâh* (preghiera rituale); la parola *amîn* che la conclude non ne fa parte; la pronuncia di essa, che si fa a bassa voce, è analoga all'*Amen* dopo l'Orazione dominicale.

Un altro *hadîth* dice: «*Amîn* è il sigillo del Signore dei Mondi sulla lingua dei Suoi adoratori credenti».

Ibn Abbâs domandò all'Inviato di Allâh quale fosse il senso di *Amîn*, e lui gli rispose che è «Fai!» (*if'al*), il che corrisponde a un *Fiat*. I commentatori ne spiegano il senso con queste parole: «Nostro Signore, *fai* come noi Ti chiediamo!».

Infine, un insegnamento del Profeta relativo alla recitazione durante il rito della *çalâh* mostra in che cosa consista l'operazione sacramentale che ha luogo in quel momento:

Materiale protetto da copyright

«Quando l'imam (che dirige la preghiera in comune) ha pronunciato (le ultime parole della *Fâtihah*) «...non la via di coloro sui quali è la Collera, né la via degli sbandati», dite: *Amîn!* Infatti gli angeli dicono anche loro: *Amîn!* E l'imam dirà anche lui: *Amîn!* Ora, se uno pronuncia il suo *Amîn* all'unisono con l'*Amîn* degli angeli, i peccati che avrà commesso fino a quel momento gli saranno perdonati» (100).

Un senso speciale ha l'*Amîn* pronunciato dopo la *Fâtihah* con rafforzamento della lettera *mîm*: *Ammîn!* Esso è considerato, sotto il profilo morfologico, come il participio presente plurale flesso (singolare *âmm*, nominativo plurale *âmmûn*) del verbo *amma* = «dirigersi verso», «avere per obiettivo» (101). In questa accezione, siccome viene dopo la richiesta caratteristica della *Fâtihah* «Guidaci sulla Via diritta, la via di coloro sui quali Tu spandi la Tua grazia, non di coloro sui quali è la Tua collera, né di coloro che sono nello sviamento», la parola *âmmîn* (analoga a *qâçidîn* = «coloro che si dirigono verso») secondo Ibn Arabî significa: «Noi *andiamo verso* la Tua risposta quanto a ciò che Ti abbiamo domandato» (*qaçadnâ ijâbataka fîmâ da'awnâka fîhi*) (102).

Amîn si usa anche per sostenere la richiesta rivolta a Dio da un altro: «Il richiedente e colui che lo sostiene col proprio

(100) Questo accordo deve essere inteso innanzitutto secondo la modalità «intelligibile»: armonia di purezza e santità tra l'interiorità dell'essere e le potenze spirituali superiori; l'accordo secondo la modalità «sensibile», nell'ordine del tempo ordinario, è concepibile soltanto in rapporto agli angeli discesi e condensati nella modalità corporea (*tajassud*), i quali si trovano così sul piano sensibile dell'umanità ordinaria. (Cfr. Ibn Arabî, *Futûhât*, cap. 69, vol. I, p. 426 e cap. 73, quest. 100, vol. II, p. 101, Éd. Dâru-l-Kutubi-Arabiyyati-l-Kubrâ).

(101) È da questa stessa radice che deriva la parola *imâm*, la quale designa il capo della preghiera fatta in comune, vale a dire «colui che, davanti agli altri, dirige la preghiera verso» la Casa di Allâh.

(102) Cfr. *Futûhât*, cap. 73, quest. 100, vol. II, p. 101, che dal punto di vista lessicale rimanda a *Corano*, 5, 2: «quelli che si dirigono verso la Casa Sacra» (*âmmina-l-Bayta-l-Harâm*).

Materiale protetto da copyright

Amîn sono associati (nella ricompensa)» (*hadîth*). Una volta il Profeta stava osservando un credente che faceva delle richieste a Dio e disse: «Egli otterrà necessariamente la risposta, se suggella la preghiera con un *Amîn*!».

L'insegnamento profetico dà anche questa istruzione: «La preghiera di qualcuno per il bene di un fratello assente viene accolta e un angelo che gli sta accanto al capo pronuncia: *Amîn!* E anche per te c'è un bene simile!».

Infine, «All'angolo yemenita della Kaaba c'è un angelo preposto a quel luogo da quando Allâh creò i cieli e la terra; quando vi passate (nel corso dei giri rituali), dite: "Signor nostro, da' a noi in questo mondo un bene e nell'altro mondo un bene e preservaci dal castigo del Fuoco!" (cfr. *Corano*, 2, 201), perché l'angelo dirà: *Amîn! Amîn!*».

In tutto ciò, si può notare che il senso confermativo di *Amîn* si trova completato con l'idea specifica del «sigillo» apposto, che implica il senso di conclusione salda ed esecutiva. Questa idea di un «sigillo» è tipicamente islamica: essa sembra come un riflesso della concezione dominante del Sigillo della manifestazione profetica. Ma siccome la nozione di una sintesi profetica e legislativa finale in vista di una salvaguardia universale deve identificarsi essenzialmente col mandato primordiale conferito ad Adamo nel mondo dell'uomo, è significativo a tale riguardo che la *Amânah* o il Deposito Fiduciario rispettivo (cfr. *Corano*, 33, 72) rechi un nome derivante dalla stessa radice di *Amîn*. La Fede stessa, questo mistero così caratteristico dell'Islam, dove essa ha una dimensione e una portata molto più profonde che in qualunque altra tradizione per via dell'estensione e dell'importanza della Rivelazione da ricevere e custodire, viene chiamata con una parola che ha la stessa radice: *al-Imân*.

Del resto, il Sigillo della Profezia porta egli stesso il titolo di *al-Amîn* (con l'articolo) = il Saldo, il Sicuro, il Fedele, il Sincero, il Veridico. Egli diceva di sé: «Quanto a me, per Allâh, io sono *Amîn* nel cielo e *Amîn* sulla terra!». D'altronde, ben prima che venisse investito del messaggio profetico,

Materiale protetto da copyright

i Meccani lo chiamavano *al-Amîn*, come segno della grande fiducia che avevano in lui (103).

È in questa stessa prospettiva che si situa il medesimo epiteto qualificativo allorché viene applicato all'Angelo Gabriele stesso in quanto «Spirito Sicuro», *ar-Rûhu-l-Amîn* (cfr. *Corano*, 26, 193); inoltre egli reca, più specificamente,

(103) Questo epiteto è menzionato in particolare nella seguente circostanza eccezionale: i Quraysciti ricostruivano la Kaaba. Allorché arrivarono al luogo in cui doveva essere rimessa la Pietra Nera (che è «la Destra di Allâh sulla Terra»), le diverse tribù disputavano terribilmente tra loro, poiché ciascuna ambiva all'onore di sollevarla e incastrarla nell'Angolo esterno che le è consacrato. Uno dei capi propose questa soluzione: «Accordiamoci che la prima persona che entrerà per la porta della Moschea sarà il giudice che porrà termine alla disputa!». Gli altri furono d'accordo. Il primo che allora entrò fu Mohammad, il futuro Profeta. Quando i Quraysciti lo videro, gridarono: «È l'Amîn, l'Uomo di Fiducia! Ne siamo soddisfatti! È Mohammad!». Informato della controversia, questi trovò la soluzione di posare la pietra su di un panno, che i rappresentanti di ciascuna tribù vennero a tenere in mano, ciascuno per un bordo; così tutti la sollevarono all'altezza cui doveva essere collocata, egli la prese e la sistemò con la propria mano. A questo proposito, è interessante notare una corrispondenza singolare con un simbolismo massonico di carattere leggendario di cui ha trattato René Guénon in *Études Traditionnelles* di aprile-maggio 1950, recensendo lo *Speculative Mason* di ottobre 1949 (testo ripreso in *Études sur la Franc-Maçonnerie*, tomo II, pp. 178-180). Parlando del fatto che nella maggior parte dei manoscritti degli *Old Charges* il nome dell'architetto del Tempio di Salomone non era Hiram «o Amon, o qualche altra forma che ne sembra una corruzione», egli notava anche che questa parola ha in ebraico il senso preciso di artigiano e di architetto e che ci si può chiedere se un nome comune sia stato scambiato per un nome proprio, o se invece questa designazione sia stata data agli architetti perché era stata inizialmente il nome di colui che edificò il Tempio. «Comunque sia – aggiungeva – la sua radice, dalla quale deriva in particolare la parola *amen*, esprime in ebraico come in arabo le idee di fermezza, di costanza, di fede, di fedeltà, di sincerità, di verità, che si accordano molto bene col carattere attribuito dalla leggenda massonica al Terzo Gran Maestro». Nell'episodio riferito dalla biografia del Profeta si trovano riuniti in maniera sorprendente la designazione di *al-Amîn* con la funzione di Maestro architetto in relazione al Tempio primordiale della Mecca.

Materiale protetto da copyright

il titolo di *Amînu-l-Wahy*, «Depositario e Garante della Rivelazione».

Infine, la parola *Amîn* è anche un nome divino; esso non figura nelle liste ordinarie dei Nomi divini, ma si trova in certe invocazioni iniziatiche, talora alquanto enigmatiche, come ad esempio la *Dâirah* (Recinto circolare) o il *Khâtam* (Sigillo) (104) dello Shaykh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî. Nelle formule rispettive si ha, come variante regolarmente trasmessa, la pronuncia *Imîn*.

Tenendo conto delle constatazioni precedenti, sembra probabile che, dato il significato specifico di «sigillo» riscontrato nel caso islamico, l'*Amen* delle diverse tradizioni semitiche o apparentate si ricolleghi in definitiva ad un'origine egizia, e più in particolare al nome divino *imn*, trascritto abitualmente «Amon» (se ne ignora però la vocalizzazione esatta) e avente il significato di «nascosto» e «misterioso» (105). Più esattamente, questo nome si riferisce per via della sua radice al «mondo invisibile»; in egizio *imn-t* designa l'«Occidente» in quanto «luogo di occultamento del Sole», mentre Osiride, che corrisponde al «Sole notturno», fu chiamato lui stesso *Hnty Imn-tt*, «Signore dell'Occidente» (106).

In ogni caso, è certo che nella storia sacra, almeno come risulta dalla *Bibbia*, l'*Amen* appare soltanto con l'uscita dei

(104) Si tratta di un talismano che porta i nomi *al-Hirz* (la Guardia) e *as-Sayf* (la Spada). Vedere *Al-Mafâkhir al-aliyyah* di Ibn Ayyâd.

(105) Ciò coincide col senso di quello che diceva René Guénon nel seguito del testo da noi citato in una nota precedente: «Quanto al nome del dio egizio *Amon*, benché la sua forma sia identica [a quella di *amen*], c'è un significato diverso, quello di "nascosto" o di "misterioso"; potrebbe darsi tuttavia che vi fossero, tra tutte queste idee, più relazioni di quante non sembrino esservi a prima vista» (*Études sur la Franc-Maçonnerie*, tomo II, p. 179). È l'idea di «sigillo» o di «impronta», a quanto pare, che potrebbe stabilire una tale relazione.

(106) Questo titolo era stato portato, in un'epoca anteriore della storia tradizionale dell'Egitto, da *Anubis*, il dio dalla testa di cane, che era d'altronde considerato figlio di Osiride, o anche di Râ, aspetto diurno del medesimo principio «solare».

Materiale protetto da copyright

Figli d'Israele dall'Egitto. È d'altronde verosimile che esso facesse parte dell'eredità egizia toccata allora in qualche modo a Mosè e al suo popolo. Ciononostante la parola propriamente egizia, per via del suo ingresso in un altro contesto linguistico (dove la radice semitica *amn*, da cui si ha *emûnah*, la fede, nozione così caratteristica della modalità «religiosa» della tradizione, doveva esercitare un'influenza precisa) e per via di un uso rituale nuovo (poiché si trattava di una legislazione rivelata autonoma), si trovava più o meno velata quanto alle sue proprietà originarie. Tuttavia bisogna tener conto anche del fatto che la sua inclusione in una tradizione di nuova formulazione, come quella recata dal messaggio mosaico, aveva dovuto dar luogo a un adattamento profetico propriamente detto, e che ciò conferiva necessariamente a quest'ultimo certe caratteristiche nuove. Un dato islamico può chiarire questo punto della storia tradizionale della parola sacra *Amen*.

L'Inviato di Allâh ha dichiarato di avere ricevuto la parola *Amîn* tramite una rivelazione privilegiata e che «prima di lui, solo Aronne potrebbe averla già ricevuta, perché, quando Mosè invocava l'assistenza divina (*kâna yad'u*), Aronne lo sosteneva col suo *Amen* (*yuamminu*)» (107). Si tratta dunque dell'*Amen* in funzione «confermativa», non di quello in funzione «affermativa». Bisogna d'altronde notare questo: il semplice fatto che qualcuno accompagni un altro col proprio *Amen* non è la prova che egli abbia ricevuto l'*Amen* nella maniera privilegiata del Profeta Mohammad; in questo caso, infatti, egli, che conosceva la tradizione giudaico-cristiana dell'*Amen* (liturgico o orazionale), non si sarebbe espresso in

(107) Ecco il testo completo di uno degli *ahâdîth* che riguardano questo punto: «Mi sono state assegnate tre gabelle: mi è stata assegnata la preghiera per ranghi, mi è stato assegnato il saluto di Pace (*as-salâm*) che è il modo di saluto degli esseri in Paradiso e mi è stato assegnato l'*Amîn*, che non era stato ricevuto da nessuno di coloro che furono prima di voi, a meno che Allâh non lo abbia assegnato ad Aronne, perché, quando Mosè invocava l'intervento divino, Aronne lo sosteneva col suo *Amîn*».

Materiale protetto da copyright

modo dubitativo. Il Profeta doveva avere presente una ricezione per via di rivelazione diretta e implicante un sapere e un potere operativo che non potevano essere ricevuti in questo modo.

* * *

Se adesso consideriamo la struttura letterale delle due parole *Om* (AWM) e *Amen* (AMN), ci accorgiamo che si tratta fondamentalmente di un medesimo vocabolo, costituito in origine di due elementi, A ed M, i quali corrispondono ai punti estremi del suono vocalico, il primo dei quali ne costituisce la manifestazione primordiale, il secondo l'estinzione finale (108). Il terzo elemento che interviene nella costituzione di ciascuna delle due parole differisce, per contro, e svolge un ruolo differenziatore: in un caso, per il fatto che la *u* che interviene in *Aum* significa «elevazione» (*utkarsha*), si ha il Verbo in funzione ascendente e riassorbente; nell'altro, per il fatto che la *n* che conclude *amn*, vocalizzato *Amen* o *Amîn*, comporta un senso di avvolgimento e di conservazione (109), si ha il Verbo in funzione confermativa e conclusiva. Rispondendo a delle osservazioni che gli avevamo fatte a questo proposito, René Guénon ci diceva da parte sua una cosa che conserva il proprio interesse anche indipendentemente dalle nostre considerazioni: «Per quanto riguarda *Aum* e *Amîn*, il rapporto di cui Lei parla è forse effettivamente indicato, in un certo modo, dal fatto che il *wâw* rappresenta l'unione dei due

(108) Si può inoltre notare che in arabo le lettere corrispondenti, l'*alif* e il *mîm*, sono rispettivamente simboli del principio e della morte.

(109) Vedere René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, cap. XXIII: *Les mystères de la lettre Nûn*. Si può anche notare che il *nûn*, come lettera e come morfema di desinenza (il *tanwîn*) è l'elemento terminale caratteristico dei versetti del *Corano*, il che sottolinea la funzione sintetica di quest'ultima rivelazione del Verbo legiferante nel ciclo tradizionale del nostro mondo.

Materiale protetto da copyright

altri termini, mentre il *nûn* rappresenta il loro prodotto» (Lettera del 28 febbraio 1949).

Il terzo elemento di ciascuno dei vocaboli di cui stiamo trattando potrebbe in effetti essere solo una modifica secondaria e logicamente ulteriore di un medesimo vocabolo, originariamente bilittero. Si può anche notare che le aree geografiche sulle quali si estendono le tradizioni cui appartengono l'uno o l'altro di questi due vocaboli sacri trilitteri e in qualche modo complementari tra loro, si trovano su una linea Est-Ovest, piuttosto meridionale almeno per quanto concerne le origini. D'altronde, l'area originaria del monosillabo *Om*, in una delle sue modalità riconoscibili, perché in certi luoghi è pronunciato *âm* (110), è il Sud dell'Asia e le isole del Pacifico. Lo si trova anche, per via di una specie di emigrazione estrema, presso gli Araucani del Cile, ai quali è d'altronde attribuita un'origine «oceanica».

* * *

Per quanto riguarda gli Araucani, la relazione di un ecclesiastico cattolico (R.P. Emile Housse, *Une épopée indienne*, Plon, 1939) riporta la descrizione (p. 106) della cerimonia che accompagna un sacrificio propiziatorio officiato da una Machi (sorta di «druidessa», dice l'autore): «Paggi e cavalieri neri danzano a ritroso, seguiti dalla druidessa, dal capo della festa che la guida, dai musici con zufoli e flauti e dai gruppi di popolo. Tutti saltano ritmicamente al suono degli strumenti. A ciascuna delle strofe cantate dalla Machi, tutti rispondono con un'esclamazione prolungata "*ô-ô-ô-om!*". Per ventiquattro volte la processione fa così il giro dell'altare rustico».

(110) Questa è la sua pronuncia anche in India, presso le popolazioni meridionali che parlano tamil e malayalam. È così pure presso certe etnie dell'Oceania (Nuova Guinea). Si potrebbe anche pensare che si hanno in ciò delle tracce del bilitteralismo originario di cui parlavamo più sopra.

Materiale protetto da copyright

Ecco, adesso, un'altra cerimonia durante la quale la pronuncia del vocabolo in questione è associata ad elementi simbolici che ne corroborano l'identità con l'*Om* indù.

Si tratta del rito preparatorio della consacrazione di una Machi, rito che comporta l'erezione di una scala sacra, il *rehué*: «Quando il maestro della cerimonia dà il segnale, flauti, corni e tamburi riuniscono il popolo, che si dispone in cerchio. Ai piedi dell'altare, i druidi sgozzano gli agnelli offerti dalla famiglia, tagliano loro l'orecchio destro, lo intingono nel sangue che sgorga dall'incisione e lo innalzano tendendo la mano destra. Si volgono allora verso l'Oriente, come la Machi principale, che pronuncia una preghiera: "O Dominatore e Padre degli uomini, (...) accordaci, per le seminagioni, tempo favorevole e pioggia, affinché abbiamo di che vivere! Non inviarci l'alluvione. Fa' che noi possiamo, grazie alla tua volontà, godere della felicità! *O ô! O om! Ou Oum!*".

E in un formidabile clamore la folla ripete questo "così sia" finale. A questo momento, i sacrificatori restituiscono l'orecchio degli agnelli al proprietario di ciascun animale. Questi, a sua volta, formula ad alta voce una supplica. Dopo di che, depone questo orecchio sull'altare, accanto al recipiente in cui i druidi versano il sangue delle vittime. Gli animali poi vengono smembrati. Al donatore toccano la testa e la metà del corpo tagliato longitudinalmente; all'immolatore va l'altra metà. Quanto al cuore, esso è sospeso a un ramo. Accanto, gli invitati generosi appendono i polli ammazzati, che offrono per la festa.

Subito la musica riprende e accompagna una ronda generale che scatena l'entusiasmo: la gente a piedi gira intorno al *rehué*, saltando e dondolandosi; i cavalieri, a briglia sciolta, descrivono larghi cerchi. Tutti, senza eccezione, urlano infiniti "*ô-ô-ô-om!*"» (p. 100).

Avendo avuto modo di comunicare a René Guénon questa constatazione e di commentare un po' il documento, avemmo la risposta seguente:

«Quello che Lei mi dice circa l'esistenza del *mantra* "Aum" presso gli Araucani è davvero molto interessante e io

Materiale protetto da copyright

non ne avevo mai sentito parlare; la Sua osservazione circa l'offerta dell'orecchio e la sua relazione col suono primordiale mi sembra del tutto giustificata; ed è sicuramente un fatto molto notevole ritrovare questo *mantra* in una regione nella quale non si può certo dire che vi sia giunto dall'India» (Lettera del 21 gennaio 1949).

* * *

Per essere del tutto chiari circa il senso di queste constatazioni, dobbiamo aggiungere che, contrariamente a quanto si potrebbe pensare in base alla nozioni generali concernenti le origini preindiane della tradizione indù, il vocabolo *Om* non è di provenienza nordica e non è indoiranico. Questo dato linguistico così fondamentale, sia per la simbolica sia per la tecnica rituale e spirituale dell'induismo, infatti non figura nei testi vedici, quelli del *Rig-Vêda* innanzitutto, né in quelli della tradizione mazdaica, alla quale si riconosce d'altra parte una comunanza di origini con l'induismo prima che si costituissero in tradizioni indipendenti. Altri testi vedici che acquisirono successivamente la forma attuale, posseggono il monosillabo sacro, magari unito ai versetti provenienti dal *Rig-Vêda* (come nel caso della *gayatri*), ma ciò mostra piuttosto che i testi rispettivi si costituirono mediante una combinazione con elementi appartenenti alle tradizioni aborigene dell'India (111).

5. India e Arabia

Secondo gli elementi che abbiamo messo in risalto, è probabile che il monosillabo *Om* fosse in India l'eredità di un mondo tradizionale anteriore all'avvento dell'Induismo, un

(111) La dottrina della *Trimurti* non figura neanche nel *Rig-Vêda*; si può pensare che la relazione simbolica che questa dottrina presenta con gli elementi costitutivi di *Om* la sottoponga a una spiegazione storica analoga.

Materiale protetto da copyright

mondo che si estendeva su un continente meridionale in gran parte scomparso, del quale, a parte l'India attuale e il Sud-Est asiatico, sussistono soltanto certe isole dell'Oceania. Ma l'Arabia stessa doveva avere avuto con questo mondo un preciso legame, sia tradizionale sia geografico. La memoria di un tale stato di cose è in effetti conservata da un gran numero di leggende arabe e di tradizioni islamiche.

Così diverse fonti, tra cui anche *ahâdîth* del Profeta stesso, localizzano in India la discesa di Adamo quando fu esiliato dal Paradiso (112); dei racconti paralleli risalenti ai Compagni dicono che si tratta dell'Isola di Ceylon, chiamata in arabo *Sarandîb* (113); infine, talvolta viene ulteriormente precisato che Adamo vi era sceso su una montagna il cui nome sarebbe *Nûd* o anche *Wâsim* (114).

(112) Cfr. la cronaca di Al-Kissây intitolata *Qiçâçu-l-Anbiyâ* (*Vita Prophetarum* nell'ed. Eisenberg) e soprattutto quella di Ath-Tha'labî, che reca il medesimo titolo ma è nota come *Arâisu-l-Majâlis*. Vedere anche *Chronique de Tabari*, Éd. Zotenberg, t. I, p. 81.

(113) Questo nome è una deformazione del sanscrito *Sinhaladwipa*, composto di *Sinhala* (da cui il «Ceylon» degli Occidentali) e di *dwîpa*, isola.

(114) Cfr. Ath-Tha'labî, op. cit., *Section sur Adam*, cap. V. Esiste d'altronde nell'isola di Ceylon una montagna molto celebre (i Musulmani del luogo la chiamano *Adam-malay*, la montagna di Adamo, e i Portoghesi *Pico da Adama*), sulla quale il padre del genere umano avrebbe posato il piede allorché «scese» dal Paradiso. L'orma enorme del piede destro è ancora visibile sulla roccia più alta (inoltre, una serie di banchi di sabbia che collega l'isola al continente è chiamata Ponte di Adamo). La grandezza di questa impronta («una buca poco profonda, lunga cinque piedi, tre pollici e tre quarti e larga da due piedi e sette pollici a due piedi e cinque pollici», dice un visitatore occidentale) deve essere messa in relazione con la statura gigantesca attribuita ad Adamo dalle tradizioni islamiche; quanto alle proporzioni, tuttavia, sussisterebbe una difficoltà, perché secondo queste tradizioni la statura di Adamo era tale che con il capo toccava il cielo e l'altro piede si posava nel mare. La soluzione potrebbe stare in una interpretazione meno letterale, qualora si riconoscesse a questi elementi descrittivi un significato soprattutto analogico: la grandezza di Adamo che toccava il cielo con il capo sarebbe allora, più che altro, un modo per esprimere la natura trascendente dell'intelletto umano nell'età tradizionale cor-

Materiale protetto da copyright

rispondente. Ciò tuttavia non pregiudica la nozione tradizionale della statura assai superiore alla nostra che avrebbero avuto gli uomini primordiali o, anche, certi popoli che ci hanno preceduti. L'orma sulla cima dell'*Adam-malay*, si afferma, è meta di pellegrinaggi non solo da parte di Musulmani, ma anche di Cristiani e di Buddhisti. Questi ultimi venerano tale orma (*Sri-Pâda* in pâli) e celebrano presso di essa un culto anteriore all'Islam, perché ritengono si tratti dell'orma lasciata da Buddha allorché visitò quell'isola. In tal modo l'Islam, per quanto lo concerne, avrebbe interpretato secondo i suoi termini specifici una tradizione anteriore. Ma non è tutto: anche il Buddhismo locale dovette operare un adattamento analogo, perché l'Induismo, che lo ha preceduto nell'isola, ha conservato fino ai nostri giorni un proprio legame con essa; un visitatore occidentale degli inizi del secolo XIX, dal quale abbiamo desunto alcuni dati riferiti più sopra, diceva che «la montagna è sacra anche per gli adoratori di Brahma e per quelli di Buddha» (Davy, *Le Pic d'Adam*, in *Annales de Voyages*; ripreso da Edouard Gauthier in *Ceylon ou Recherches sur l'Histoire... des Chingulais*, Paris, 1823). La rupe su cui si trova impresso lo *Sri-Pâda* è d'altronde chiamata *Samennella*, «rupe di Samen», essendo Samen il dio guardiano della montagna, in sanscrito *Samanta-Kouta-Parvatî*. Ciò si riferisce sicuramente a una tradizione puramente brahmanica; ma ciò non vuol dire che questa sia stata la prima ad aver consacrato il luogo. In queste diverse tradizioni, a quanto pare, vi sono le espressioni, variamente adattate, di un medesimo evento di carattere archetipico della storia tradizionale, cioè l'epifania terrestre di uno di quegli esseri trascendenti «i cui piedi non lasciano la minima traccia sulla sabbia, ma la imprimono sulla terra» (Cfr. la traccia dei piedi di Abramo sulla pietra del *maqâm Ibrâhîm* vicino alla Kaaba, quella del piede del Cristo sul Monte degli Ulivi, risalente all'Ascensione, nonché quella del piede del Profeta sulla Roccia di Gerusalemme, impressavi prima del *Mi'râj* ecc.). Quanto ai nomi che vengono dati alla montagna dagli antichi autori musulmani, *Wâsim*, che in arabo significa «che imprime un segno, che lascia un marchio», potrebbe alludere al Piede di Adamo: *Jabal Wâsim* sarebbe allora «la montagna di colui che imprime una traccia»; il nome *Nûd*, invece, è più difficile da spiegare mediante l'arabo. D'altronde questo nome lo troviamo segnalato in documenti cristiani: nel secolo VIII, la cronaca di Dionigi di Tell-Mahré, redatta nel convento di Zouquin presso Amida (Diyarbekir), parla del paese di *Nûd*, dove abitò Adamo una volta uscito dal Paradiso (Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui magi evangelici*, 1958, pp. 27-49, op. cit. in M. Elissagaray, *La légende des Rois Mages*, 1965). Tuttavia questo nome è quello di un paese, non di una montagna. Ma poiché una tradizione di Ibn Abbâs (Ath-Tha'labî, op. cit., *Section sur Adam*, cap. IX) precisa che Caino aveva ucciso Abele *alâ jabali Nûd*, traducibile sia con «sulla mon-

Materiale protetto da copyright

Quanto a Eva, secondo le medesime fonti tradizionali essa scese nel Hijâz, a Jeddah (115). Abbiamo così una disposizione in cui il maschile si trova a Oriente e il femminile a Occidente, il che manifesta una relazione di normale complementarismo tra le regioni tradizionali corrispondenti. Bisogna anche notare che questa disposizione, che è conforme all'ordine di iscrizione delle due parti complementari nel triangolo dell'Androgino, fa coincidere il punto iniziale della parola AWM con la regione orientale di espressione tradizionale del monosillabo sacro (116). La relazione di complementarismo constatata non rimane una semplice configurazione, ma appare come veramente operativa, perché le fonti islamiche aggiungono che dopo una lunga separazione (di cento, duecento o trecento anni, a seconda delle versioni) i due sposi si ritrovarono in Arabia; e il loro incontro, che è descritto come l'esito di una ricerca reciproca, costituisce in realtà la regola-

tagna Nûd» sia con «sulla montagna di Nûd», può darsi benissimo che si tratti del paese che, secondo *Genesi*, IV, 16, Caino abitò dopo aver ucciso Abele: «Poi Caino si allontanò dal cospetto di Jehovah e abitò nel paese di Nod, a oriente dell'Eden» (trad. Crampon). Rimane da dire che il valore della tradizione profetica concernente «la discesa di Adamo in India», la quale di per sé non aggiunge nessun'altra precisazione circa il luogo, non è necessariamente legato ai particolari dell'applicazione fatta nel caso segnalato più in alto. Questa indicazione conserva tuttavia un valore di corrispondenza che la giustifica sul piano in cui essa si situa e che non solleva difficoltà d'ordine dogmatico.

(115) Località sulla riva del Mar Rosso, dove si trova il porto che serve la Mecca. Sembra che questo nome comporti un riferimento alla dimora di Eva, perché la parola vocalizzata *Jaddah* significa l'Antenata. In ogni caso, fino al 1928, quando fu distrutto dal regime wahhabita, vi si trovava un santuario di cui restano solo le tracce e che veniva chiamato Tomba di Eva; ciò sembrerebbe esprimere qualche fatto analogico, perché, come vedremo più avanti, altri dati indicano che Eva fu sepolta altrove accanto ad Adamo; si tratta sicuramente di un *maqâm* di benedizione avente rapporto con Eva.

(116) Questo schema corrisponde inoltre con la posizione iniziale del corpo di Adamo (prima che gli fosse insufflato lo spirito), perché è detto che «Adamo era di una grandezza tale, che il suo corpo andava da Oriente a Occidente» (*Chronique de Tabari*, Éd. Zotenberg, t. I, p. 74).

Materiale protetto da copyright

re conclusione di un'azione sacrale, o meglio di un rito di pellegrinaggio effettuato da ambedue le parti in maniera convergente. Infatti le medesime fonti precisano che, mentre Adamo si trovava in stato di penitenza in India, Allâh gli ordinò di fare il pellegrinaggio al Suo Tempio della Mecca. Da parte sua, Eva fu chiamata, vestita e guidata da un angelo al medesimo scopo.

A tale proposito bisogna sapere che la Mecca è considerata dalla tradizione araba e islamica come l'«ombelico della Terra» (*surratu-l-ard*), la qual cosa si spiega col fatto, riferito dalle stesse fonti, che la Mecca fu il primo punto della terra a emergere dall'Oceano cosmico primordiale, mentre il resto della terra fu successivamente disteso a partire da essa, «da sotto di essa» (*min tahtihâ*), così come l'essere corporeo umano si sviluppa a partire dal punto ombelicale. In origine, prima della discesa di Adamo, il Santuario della Kaaba era stato, in una prima forma, un centro di pellegrinaggio per gli Angeli. Solo in un momento ciclico ulteriore esso divenne il «primo tempio per gli uomini», secondo la formula coranica (117). Adamo ebbe così, in verità, il compito di ristabilire il culto della Casa di Allâh per un ciclo tradizionale nuovo, specificamente «umano». Punto significativo a questo riguardo, un *hadîth* riportato da Ibn Abbâs precisa che la prima cosa

(117) Cfr. *Corano*, 3, 96: «In verità il primo tempio che fu istituito dagli uomini è quello di Bakkah, tempio benedetto e guida per i mondi ecc.». In questo versetto si ha il nome *Bakkah*, che è considerato sia come un sinonimo di *Makkah* (la Mecca), sia come la denominazione della spianata su cui, al centro della Mecca, si erge la Kaaba. Noteremo che il nome *Bakkah*, che appare una sola volta nel Corano, è usato in relazione a eventi contemporanei del Sigillo della Profezia e, in particolare, in relazione alla conquista definitiva della Mecca e alla sconfitta degli infedeli. I due appellativi si applicano così, rispettivamente, a due stadi diversi, uno primordiale e l'altro finale, della Madre delle Città (*Ummu-l-Qurâ*), o anche a due zone della città santa, una centrale e l'altra generale. Questi aspetti correlativi si esprimono d'altronde in un modo assai preciso nel rapporto simbolico che si può vedere tra il *bâ* e il *mîm*, lettere iniziali rispettive e differenziatrici nei due casi.

Materiale protetto da copyright

della terra che Allâh fece conoscere ad Adamo, ancor prima di farlo scendere in India, fu la Kaaba: «L'Inviato di Allâh, che Allâh gli accordi la grazia e la pace, ha detto: Prima che Adamo, su di lui la pace, scendesse dal Paradiso, il Tempio (*al-Bayt*) (cioè la Kaaba della Mecca) era un Giacinto tra i giacinti del Paradiso (118). Da parte sua, il Tempio Visitato (*al-baytu-l-ma'mûr*) che si trova in Cielo e in cui ogni giorno entrano 70.000 angeli pellegrini che non vi tornano più fino al Giorno della Resurrezione, si trovava esattamente al di sopra della Santa Kaaba (che ne era come il riflesso terreno). Allâh fece scendere Adamo sul suolo della Kaaba, che tremò come una nave scossa violentemente. Fece anche scendere, per Adamo, la Pietra Nera, che a quell'epoca brillava come una perla bianca: Adamo la strinse contro di sé cercando con essa uno stato di intimità. Allâh accolse poi il patto scritto che era stato concluso coi discendenti di Adamo e lo chiuse nella Pietra (119); quindi, facendo scendere dal Paradiso il Bastone (*al-aça*) (120) per Adamo, Allâh disse: "Adesso cammina!". Adamo procedette ed eccolo già in India. Vi rimase finché Allâh volle che vi rimanesse. Poi, siccome provava un grande desiderio del Tempio, gli fu detto: "Vacci in pellegrinaggio, o Adamo!"...» (121).

In altre fonti è anche detto che, prima di ricevere l'ordine di partire in pellegrinaggio, Adamo ed Eva piansero, ciascuno per conto proprio, per duecento anni, o che non mangiarono né bevvero per quarant'anni.

Prima di proseguire secondo l'ordine degli eventi successivi, sono ancora necessarie alcune precisazioni. Nel primo

(118) Altre storie descrivono questa dimora di giacinto come avente due porte, una «orientale» e l'altra «occidentale», attraverso le quali rispettivamente entravano e uscivano i pellegrini primordiali.

(119) È per questo che la Pietra nel Giorno della Resurrezione testimonierà contro coloro che vorrebbero negare l'esistenza del Patto Primordiale.

(120) Si tratta del bastone dei Profeti reso celebre da Mosè, al quale era stato trasmesso da Shu'ayb (Jethro).

(121) Ath-Tha'labî, op. cit., *Section sur Adam*, cap. VI.

Materiale protetto da copyright

momento della sua discesa in India, Adamo aveva una statura che gli faceva «toccare il cielo col capo», udiva le invocazioni degli angeli e vedeva i loro giri intorno al Trono. Ma poi, dietro richiesta degli angeli, la sua statura venne ridotta a sessanta cubiti. Bisogna dunque distinguere, anche dopo la sua uscita dal Paradiso, tra una prima condizione adamica che conservava una certa connaturalità e intimità celeste, e una condizione ulteriore in cui era ormai perduto il contatto naturale e diretto col cielo; è nella fase corrispondente a questa seconda condizione che deve essere situato il pellegrinaggio di Adamo alla Kaaba terrestre, perché solo allora questo pellegrinaggio ebbe la sua completa ragion d'essere: quella di istituire sulla terra un culto sostitutivo del culto celeste, al quale Adamo non aveva più accesso.

Tutto ciò può avere anche indotto a pensare che le diverse «dimore» assegnate ad Adamo, i «cambiamenti di statura» e i suoi «atteggiamenti» siano rappresentazioni simboliche di un processo biologico e spirituale riguardante non una individualità particolare, ma un'umanità nelle fasi del suo sviluppo ciclico.

Per il seguito della storia del pellegrinaggio di Adamo, ci avvarremo adesso dei termini di un'altra storia, più adeguata al nostro argomento e risalente a diversi Compagni (122). Allâh invia dunque Adamo alla Kaaba dicendogli: «Là Io ho un santuario, istituito come proiezione del Mio Trono. Vacci e fai intorno ad esso dei giri rituali, come quelli che si fanno intorno al Mio Trono! Esegui anche delle preghiere come quelle che si fanno vicino al Mio Trono! Sarà là che Io risponderò alle tue domande!». Allora Adamo partì dalla terra d'India verso la terra della Mecca, per visitare il tempio divino. Gli fu preposto un angelo come corifeo. Mentre camminava (col suo passo immenso), ogni luogo su cui posava il piede diventava un paese atto ad essere abitato e coltivato, mentre il resto era lasciato alla desolazione e all'abbandono.

(122) *Ibidem*, *Section sur Adam*, cap. VI.

Materiale protetto da copyright

Quando fece la «sosta» rituale ad *Arafât*, Eva, che sentiva desiderio di lui ed era venuta da Jeddah a cercarlo, vi arrivò anch'essa; così si incontrarono in quel luogo, che ebbe da quel momento il nome di *Arafât*, nel giorno di *Arafah* (la radice di questi due nomi suggerisce che Adamo ed Eva vi si «conobbero» o vi si «riconobbero») (123).

Quando partirono di là per *Minâ* (punto rituale del pellegrinaggio il cui nome implica l'idea del «desiderio»), fu detto ad Adamo: *Tamanna* (parola avente la stessa radice di *Minâ*), cioè: «Esprimi i tuoi desideri!». Egli rispose: «Desidero il perdono e la misericordia!». Da ciò derivò a quel luogo il nome di *Minâ*. Il peccato dei due sposi fu perdonato e il loro pentimento venne accolto; quindi ripartirono per l'India (124).

Si sarà notato, in questo testo, che il cammino di Adamo dall'India all'Arabia costituisce il cammino eminentemente simbolico di un fondatore di civiltà; esso può essere anche interpretato come il cammino di una entità di «specie» o di un aggregato intellettuale, che può corrispondere storicamente a popoli e correnti spirituali. Allo stesso modo potranno essere intese più tardi certe cose che sono dette nella storia di Abramo e si ricorderà quello che abbiamo detto, in un altro momento, del carattere «rappresentativo» di Abramo.

Infine, Ibn Abbâs aggiunge una menzione particolarmente significativa nell'ordine delle cose che qui ci interessano:

(123) Al-Kissây (*Vita Prophetarum*, pp. 60-61) menziona un incontro iniziale di Adamo ed Eva alla Mecca, secondo l'ordine normale degli atti del Pellegrinaggio, nel rito della settuplice corsa tra *Çafâ* e *Marwah*, ma ciò non muta il significato proprio dell'incontro ulteriore ad *Arafât*. Si dice inoltre, in altre storie di questo pellegrinaggio (p. 57), che per ordine divino e sotto la direzione degli angeli Adamo dovette ricostruire il Tempio per sé e per i propri discendenti, il che comportava un riadattamento degli elementi sensibili del culto. In tale occasione dovette percuotere il suolo per farne sgorgare la fonte di Zemzem: atto che si sarebbe ripetuto, in circostanze diverse, per ciascuna delle ricostruzioni effettuate nella storia del culto della Kaaba (il caso di Ismaele, poi quello di Abd-el-Muttalib).

(124) Ath-Tha'labî, *ibidem*.

Materiale protetto da copyright

nel corso della sua vita terrena, Adamo avrebbe compiuto quaranta pellegrinaggi alla Mecca, ogni volta partendo dall'India (125); ciò esprime la costanza delle relazioni tradizionali tra le due regioni e tra i due mondi tradizionali che ad esse corrispondono.

(125) Ath-Tha'labî, *ibidem.*

Materiale protetto da copyright

3. REFERENZE ISLAMICHE DEL «SIMBOLISMO DELLA CROCE»

Il significato esoterico del segno della croce fu enunciato da René Guénon per la prima volta in un articolo intitolato *La Prière et l'Incantation*, pubblicato con lo pseudonimo T. Palingenius su *La Gnose* agli inizi del 1911 (1). Parlando dell'incantazione come modalità di lavoro iniziatico, lavoro che inizialmente è del tutto interiore, ma può essere espresso e sostenuto esteriormente da parole e gesti, l'autore diceva che lo scopo finale da raggiungere è «la realizzazione in sé dell'Uomo Universale, attraverso la comunione perfetta della totalità degli stati dell'essere, gerarchizzati in maniera armonica e conforme, in un dispiegamento integrale nei due sensi dell'ampiezza e dell'esaltazione». In nota, aggiungeva la precisazione seguente: «Questa frase contiene l'espressione del significato esoterico del segno della croce, simbolo di questo doppio dispiegarsi dell'essere: orizzontalmente, nell'ampiezza o nell'estensione dell'individualità integrale (sviluppo indefinito di una possibilità particolare, che non è limitata

(1) Questo articolo, rifuso e completato, venne ripreso con il medesimo titolo come cap. XXIV degli *Aperçus sur l'initiation* (1946). Noi però possiamo attestare, per averlo letto, che il simbolismo della croce aveva già costituito l'oggetto di certe considerazioni specifiche nelle conferenze tenute da Guénon, all'inizio del 1908, presso il circolo esoterico dell'*Ordre du Temple Rénové* ad un'epoca in cui egli non aveva ancora cominciato a pubblicare.

Materiale protetto da copyright

alla parte corporea dell'individualità) e, verticalmente, nella gerarchia indefinita degli stati molteplici (corrispondente all'indefinità delle possibilità particolari comprese nell'Uomo Universale)» (2).

Nei numeri successivi della rivista suddetta, Guénon ritornava su questo tema con un articolo intitolato appunto *Le Symbolisme de la Croix*, che, come è noto, fu il primo abbozzo del libro che doveva uscire col medesimo titolo vent'anni più tardi (3). Ciononostante egli non faceva nessun riferimento esplicito a fonti islamiche, mentre la nozione dell'«Uomo Universale» e quelle di «ampiezza» e di «esaltazione» vi si riferivano senza alcun dubbio. Tuttavia, a non considerare che la collezione de *La Gnose*, si comprende naturalmente che l'occasione di avvicinare un tale argomento, che sotto la sua penna doveva incontrare una fortuna eccezionale, gli era stata offerta dalla pubblicazione, in un numero precedente, della traduzione fatta da Abdul-Hâdî (John Gustav Agelii) di un trattatello del *Taçawwuf* presentato col titolo seguente: *Epître intitulée* Le Cadeau, *sur la manifestation du Prophète, par le Sheikh initié et inspiré Mohammad ibn Fazlallah El-Hindi* (4). Questo scritto in effetti apportava un dato dottrinale di prim'ordine, che poteva essere immediatamente ricollegato al simbolismo della croce, benché il testo non ne comportasse nessun riferimento esplicito; tale dato si trova in un passo che citeremo e che veniva dopo una enumerazione dei Sette Gradi dell'Esistenza Universale. Conservando il les-

(2) *La Gnose*, gennaio 1911, p. 26. Il passo del testo si ritrova, un po' modificato, negli *Aperçus sur l'initiation*, p. 173 della 1ª edizione (1946) e p. 170 della 2ª (1953) e della 3ª (1964); la nota è sostituita da un semplice rinvio al libro sul *Symbolisme de la Croix*, uscito nel 1931.

(3) Sulle edizioni di questo libro e le osservazioni necessarie, si veda la nostra rubrica dei «Libri» in *Études Traditionnelles* di gennaio-febbraio 1971, pp. 35-40.

(4) *La Gnose*, dicembre 1910: le «Note» di questa traduzione apparvero distintamente nel numero di gennaio 1911. (Cogliamo l'occasione per ricordare che questo trattato è stato ristampato nel *Voile d'Isis* del giugno 1935).

Materiale protetto da copyright

sico del traduttore, ma riassumendone il testo, questi gradi sono i seguenti (a differenza delle parole tra parentesi tonde, quelle tra parentesi quadre sono integrazioni nostre):

1° *L'Inassegnabile* o l'Assoluto, che si designa mediante il nome di «L'Unità Pura».

2° *La prima assegnazione*, che è la coscienza che Dio possiede della Sua quiddità, dei Suoi attributi e di tutti gli esseri creati in modo generale o sintetico; questo grado si chiama «Verità di Mohammad» [noi diremmo piuttosto la «Realtà Mohammadiana»].

3° *La seconda assegnazione*, che è la coscienza che Dio possiede della Sua quiddità, dei Suoi attributi e di tutti gli esseri creati in modo distintivo e analitico.

4° *Gli spiriti* [o piuttosto «il mondo degli spiriti puri»], vale a dire le creature astratte e semplici che si manifestano nelle loro essenze prime.

5° *Il mondo delle forme prime*, vale a dire le creature sottili ma composte che non possono essere divise (senza che cessino di essere quello che sono).

6° *Il mondo dei corpi*, vale a dire le cose grossolane che possono essere frazionate o divise (senza che cambino sostanzialmente di natura).

7° *Il grado universale* che ingloba i cinque immediatamente precedenti e che è l'uomo.

Subito dopo questa enumerazione si ha il brano che ci interessa: «Il primo di questi sette "piani" è quello del "Non-Manifestato", mentre gli altri sei comprendono tutta la manifestazione o l'"espansione". Quando l'uomo nel settimo (e ultimo) "grado" si esalta verso il sublime, quando sorgono in lui gli altri (cinque) "piani" in perfetto dispiegamento, egli è "l'uomo universale". Tanto l'esaltazione quanto l'ampiezza hanno raggiunto il loro apogeo nel nostro Profeta – che Allâh preghi su di lui e lo saluti!» (5).

(5) *Ibidem*, dicembre 1910, p. 271.

Materiale protetto da copyright

Questo brano, modificato quanto allo stile (ritradotto, potremmo dire), fu ripreso da Guénon come citazione espressa dell'*Epistola* di Fazlallah El-Hindi soltanto nel 1931, nel quadro del *Symbolisme de la Croix* (cap. III), allorché, avendo usato i termini «ampiezza» ed «esaltazione», egli dovette precisare che questi termini erano desunti dal linguaggio dell'esoterismo islamico (6). Ma in tale occasione egli aggiungeva un altro dato islamico di fonte esoterica: «Ciò permette di comprendere questa frase, che venne pronunciata una ventina d'anni fa da una personalità che occupava allora in Islam, anche dal punto di vista exoterico, un rango molto elevato: "Se i Cristiani hanno il segno della croce, i Musulmani ne hanno la dottrina"» (7).

Poiché non è stato indicato da nessuna parte, né da Abdul-Hâdî né da René Guénon né da altri autori, quali siano i termini arabi resi con le parole «ampiezza» ed «esaltazione» – mentre tutta una generazione di scrittori di spirito tradizionale utilizza adesso i termini francesi corrispondenti o i loro equivalenti in altre lingue occidentali – noi li trascriveremo qui; dobbiamo però avvertire che si tratta in realtà di due «nozioni» complementari, esprimibili da differenti coppie di termini piuttosto che da un'unica coppia di termini particolari.

Nel testo arabo dell'*Epistola* di Fazlallah El-Hindi (8) questi vocaboli sono dunque: *inbisât* per «ampiezza» e *urûj*

(6) Precedentemente, Guénon aveva già indicato, almeno una volta, l'origine di questi due termini nell'*Ésotérisme de Dante*, cap. VI, ma senza citare l'*Epistola* di cui parliamo.

(7) È noto che la personalità in questione è lo Shaykh Elish Al-Kabîr, alla venerata memoria del quale Guénon dedicò *Le Symbolisme de la Croix*. Aggiungiamo che, secondo una menzione fatta in privato, Guénon riconosceva a questo maestro il grado iniziatico di Rosa-Croce effettivo.

(8) Il titolo arabo è: *At-Tuhfatu-l-mursâlatu ilâ-n-Nabî*, «Il Dono inviato al Profeta». L'autore, del quale Abdul-Hâdî confessava di conoscere soltanto il nome, si chiama, secondo una trascrizione più completa e un poco più conveniente, Mohammad ibn Fadlallâh Al-Hindî Al-Burhanapurî (il che rimanda ad una linea familiare indiana e ad un'origine legata alla città di Burhanapur); si tratta di un autore dei secoli X e XI dell'Egira, morto per l'esattezza nel 1029.

Materiale protetto da copyright

per «esaltazione». Presi nei loro significati ordinari, il primo significa propriamente «estensione» e il secondo «salita»; essi non designano dunque le dimensioni espresse di una croce, ma tendenze e movimenti che possono essere simbolicamente fatte corrispondere a questi assi, a queste dimensioni. Si può notare comunque che, in quanto designano fasi della realizzazione iniziatica, essi corrispondono rispettivamente alle due parti del Viaggio Notturno del Profeta, simbolo per eccellenza del viaggio iniziatico: la prima, chiamata *Isrâ* (Trasferimento notturno) va dalla Mecca a Gerusalemme e corrisponde alla dimensione orizzontale della croce (9), mentre la seconda, celeste, designata col termine *Mi'râj* (Mezzo d'Ascensione, Scala) (10), corrisponde alla dimensione verticale, che culmina presso il Signore della Gloria Onnipotente, termine finale situato all' «intervallo di due archi (*qâba qawsayn*) o più vicino (*adnâ*)» – espressione del passaggio al di là della Dualità (11).

(9) René Guénon dice, nell'*Ésotérisme de Dante*, cap. V, che l'*Isrâ* è una discesa alle regioni infernali; in realtà, secondo i testi degli *ahâdîth* che ne parlano, questo viaggio corrisponde, dati certi suoi episodi, ai temi iniziatici dell'Inferno di Dante; ma il suo tragitto non comporta, stando ai testi suddetti, una vera e propria discesa nelle viscere della Terra con una uscita agli antipodi. Il riassunto che A. Cabaton ha fatto del libro di Asìn Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, e che Guénon riproduce parzialmente, parla anch'esso di una somiglianza tra Inferno dantesco e Inferno islamico; quest'ultimo però è evocato non sulla base degli eventi del tragitto fino a Gerusalemme, ma sulla base di visioni che il Profeta ottenne dal Cielo durante la sua Ascensione.

(10) La parola *urûj* ha la stessa radice di *mi'râj*, «scala», con la quale viene designata l'«Ascensione celeste» del Profeta; nei commenti della *Tuhfah* è usato come termine comune e designa il viaggio iniziatico dei Ravvicinati (*al-Muqarrabûn*).

(11) Cfr. *Corano*, 53, 9: «Egli (Mohammad) si trovò alla distanza di due archi (di cerchio) o più vicino». Essendo i due archi concepiti come contenenti le due metà di una «forma» circolare, il diametro potrebbe corrispondere a un contatto per contiguità o, iniziaticamente, a una realizzazione di tipo «unitivo» (*ittihâd*); si ha, così, una concezione generalmente criticata in quanto evoca l'«unione» di due nature distinte; l'espressione «o più vicino» significa allora il superamento certo della dualità e corri-

Materiale protetto da copyright

* * *

Un'altra coppia, più nota, di termini simbolici, presenta un riferimento diretto a dimensioni che, geometricamente, sono quelle di una croce: queste «dimensioni», abitualmente citate in ordine inverso rispetto a quello della coppia precedente, sono i vocaboli *tûl* = «lunghezza» e *ard* = «larghezza» (12). Questi sono i significati immediati, relativi alla misurazione di un piano orizzontale; ma già nell'uso corrente questi due vocaboli vengono usati anche in relazione al piano verticale, poiché la parola *tûl*, come i suoi equivalenti in altre lingue, designa facilmente la «lunghezza verticale» ovvero l'altezza (13). Nell'accezione simbolica, la prima «dimensione» si

sponde dunque all'identità pura (*wahdah, tawhîd*), il che d'altronde può essere riferito tanto all'unicità del punto centrale intorno a cui ruota tutta la circonferenza, quanto all'unicità indivisibile del cerchio nella sua integrità.

(12) Questa parola, costituita delle lettere *ayn, râ* e *dâd*, non deve essere confusa, malgrado la trascrizione identica, con la parola *ard*, «terra», dove la prima lettera è un *alif*.

(13) Vedere anche *Corano*, 17, 37: «Tu non potrai raggiungere in altezza (*tûlan*) le montagne». Abbiamo già avuto l'occasione di precisare questa accezione tecnica in una nota della nostra traduzione del *Libro dell'Estinzione nella Contemplazione* di Ibn Arabî, in *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1961, p. 38, nota 9 [ed. it. SE, Milano 1996]. Segnaliamo inoltre che Abdul-Hâdî redigeva una nota (*La Gnose*, gennaio 1911, p. 21) a proposito dei termini «esaltazione» ed «ampiezza» nel già citato passo della sua traduzione e inseriva la seguente tabella di corrispondenze parallele: «Egli (il Profeta) è la soluzione delle antitesi umane; eccone alcune:

Esaltazione	*Ampiezza*
Altezza	Larghezza
Interno	Esterno
.....	.....
Lo spirito	La lettera
.....	.....
Esoterismo	Exoterismo
Solitudine col Creatore	Universalità con le creature».

Materiale protetto da copyright

applica al mondo superiore e informale, o anche alla natura puramente spirituale, e la seconda al mondo inferiore e formale o, correlativamente, alla natura grossolana e corporea. Certo, così si hanno dei «domini» dell'esistenza cosmica, piuttosto che delle «tendenze» qualitative; ma a dire il vero un certo carattere di tendenza risulta per ciascuno dei domini messi così in correlazione, tra i quali l'essere si trova situato e in rapporto ai quali agisce. Nello Shaykh al-Akbar Ibn Arabî, infine, si trovano le corrispondenze seguenti: a *tûl* corrisponde «il mondo nascosto» (*âlamu-l-Ghayb*) e a *ard* «il mondo manifestato» (*âlamu-sh-Shahâdah*) (14) – e ciò è più ricco di possibilità concettuali.

Inoltre è importante sapere, nell'ordine delle nostre considerazioni, che questa concezione delle dimensioni assiali dell'esistenza universale è una caratteristica della scienza propria di quegli iniziati musulmani, il cui tipo profetico particolare è Seyyidnâ Aissâ (Gesù), in quanto una delle forme del Verbo universale incluse nelle possibilità del *Maqâm* mohammadiano. Questa scienza iniziatica si chiama d'altronde «scienza aissauita», ma è più esattamente la «scienza delle Lettere» (*ilmu-l-Hurûf*): con tale espressione bisogna intendere innanzitutto la conoscenza del soffio generatore delle «lettere» tanto dal lato divino (*Nafasu-r-Rahmân* = il «Soffio del Misericordiosissimo») quanto dal lato umano (15). Le lettere trascendenti danno origine alle Parole divine (*Kalimât*) e ai Nomi delle cose (*Asmâ*), e l'uomo le riceve al contempo come una conoscenza in sé, come un mezzo di realizzazione

In questa tabella, che conteneva in tutto una quindicina di tali «antitesi», si può constatare che la prima corrispondenza inscritta sotto la coppia *Esaltazione-Ampiezza* è quella di «Altezza-Larghezza», il che fa pensare che Abdul-Hâdî stesso avesse presenti i termini tecnici arabi di cui stiamo parlando.

(14) Cfr. *Futûhât*, cap. 22.

(15) Abbiamo già avuto l'occasione di parlarne e segnalarne l'interesse nella nostra *Note sur le Shaykh Al-Alawî* (*Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1968).

Materiale protetto da copyright

e come un potere di governo del macrocosmo e del microcosmo. Questa scienza è anche quella del «soffio di vita» tramite cui Gesù resuscitava i morti o animava gli uccelli d'argilla da lui stesso plasmati. Uno dei Sufi più notevoli che abbiano posseduto questa scienza e il cui caso sarà per noi particolarmente interessante, fu il celebre Al-Hallâj. È quanto afferma il maestro per eccellenza del *Taçawwuf*, lo Shaykh al-Akbar Ibn Arabî, nel seguente brano delle *Futûhât*:

«Questa scienza (la scienza aissauita) è quella che si riferisce alle nozioni di "altezza" (*tûl*) e di larghezza (*ard*) del mondo, intendendo con ciò da una parte il mondo spirituale (*al-âlamu-r-ruhânî*), che è quello delle Idee pure (*al-Ma'ânî*) e del Comando divino (*al-Amr*), dall'altra il mondo creato (*âlamu-l-khalq*), della natura cosmica (*at-tabî'ah*) e dei corpi (*al-ajsâm*), tutto ciò essendo di Allâh: "La Creazione e il Comando non appartengono a Lui?" (*Corano*, 7, 54). "Di': lo Spirito fa parte del Comando del mio Signore!" (17, 85). "Benedetto sia Allâh, il Signore dei Mondi!" (7, 54). Questa era la scienza di Al-Hussayn ibn Mançûr Al-Hallâj, che Allâh ne abbia misericordia! Quando udrai qualcuno della gente della nostra Via trattare delle Lettere (*Hurûf*) e dire che questa o quella "lettera" ha tante braccia o tante spanne di "altezza" e tante di "larghezza", come hanno fatto Al-Hallâj e altri, sappi che per "altezza" egli intende la sua virtù operativa (*fi'l*) nel mondo degli spiriti e per "larghezza" la sua forza operativa nel mondo dei corpi: la misura menzionata ne è allora la caratteristica distintiva. Questa terminologia tecnica è stata istituita da Al-Hallâj» (16).

* * *

(16) *Futûhât*, cap. 20. Quello che dice lo Shaykh al-Akbar nell'ultima frase del testo che citiamo, concerne soltanto l'applicazione delle nozioni di *tûl* e *ard* nel dominio della scienza delle Lettere, perché in quanto «dimensioni» simboliche della concezione intellettuale le si trova già prima di Al-Hallâj (morto nel 309 a Egira), ad esempio in Jâhidh (morto verso la metà del secolo III a Egira).

Materiale protetto da copyright

In relazione al simbolismo delle lettere arabe, faremo qui un'osservazione di carattere generale, senza che stavolta ci si possa soffermare più a lungo. Esiste nella struttura della lingua araba – e pensiamo anzitutto all'arabo sacro – un aspetto che può illustrare la teoria indù dei tre *gunas* (tendenze), alla quale Guénon ha riservato uno spazio considerevole nei suoi scritti, soprattutto nel *Symbolisme de la Croix* (cap. IV). Come è noto, questi *gunas* costituiscono un sistema di tendenze cruciforme, la cui applicazione nell'Induismo concerne soprattutto l'ordine cosmologico: nel caso di cui parliamo qui, si tratta dei tre movimenti vocalici (*harakât*) *u, a* ed *i*, che in arabo possono interessare una consonante – di per sé silenziosa (*sukûn, jazm*) – secondo le regole della declinazione e della coniugazione (17).

* * *

Prima di presentare un altro aspetto della dottrina aissauita [di Gesù], dovremo fare, a mo' di introduzione, almeno una breve menzione dell'applicazione che di questo schema cruciforme viene fatta ai valori delle opere della legge sacra islamica. La virtù delle opere obbligatorie (*farâid*) è in rapporto con la dimensione *tûl* della Scienza o della Conoscenza (*al-Ilm*), mentre la virtù delle opere supererogatorie (*nawâfil, sunan*) è in rapporto con la dimensione *ard* di quest'ultima (17 bis). La presenza di queste nozioni la si ritrova in autori

(17) Una prima allusione a questo punto la abbiamo fatta in occasione della nostra traduzione del *Libro del Nome della Maestà* (*Kitâbu-l-Jalâlah*), pubblicata su *Études Traditionnelles*, giugno 1948 (vedere le note alle pp. 156-157).

(17 bis) È opportuno sapere che il rapporto che vediamo così stabilito tra le due specie di opere spirituali si fonda sui termini del seguente *hadîth qudsî*: «Allâh dice: Non si avvicinano a Me, quelli che Mi si avvicinano, per nessun tramite più eccellente se non per il tramite che Io ho imposto loro come obbligatorio! E il Mio schiavo non cessa di avvicinarsi a Me tramite opere supererogatorie finché Io lo ami; e quando Io lo amo, sono Io l'udito col quale ode, la vista con la quale vede, la lingua con la quale parla, la mano con la quale afferra e il piede con cui cammina!».

Materiale protetto da copyright

di epoche diverse, come Al-Hallâj (m. 309/922), Omar Ibn Al-Fârid (m. 632/1235) e Mohammad Ibn Fadlallah Al-Hindî (m. 1029/1620). Quanto allo Shaykh al-Akbar (m. 638/1240), citeremo a tale proposito un altro brano delle sue *Futûhât*, cap. 559, che, a dire il vero, è solo una annotazione relativa al capitolo da cui abbiamo appena estratto una citazione:

«Il segreto dell'istituzione delle opere obbligatorie (*fard*) e delle opere supererogatorie (*nâfilah*) si trova nella relazione che la Scienza (*Ilm*) ha con le dimensioni di "altezza" (*tûl*) e di "larghezza" (*ard*) – punto che si ricollega al capitolo 20 (delle *Futûhât*).

Colui la cui malattia (o anche la "causa spirituale") (18) è Aissâ (Gesù), non dovrà curarsi da solo (19), perché Aissâ è al contempo il Creatore che dà la vita e la creatura che ne proviene (20)!

La larghezza (*ard*) del mondo risiede nella sua natura grossolana (*tabî'ah*) e la sua altezza (*tûl*) nella sua natura spirituale (*rûh*) nonché nella sua Legge (*Sharî'ah*) (21).

Questa luce (dottrinale) proviene da *Aç-Çayhûr wa-d-Dayhûr* (22), scritto attribuito ad Al-Husayn Ibn Mançûr (Al-Hallâj). Non ho ancora visto un altro realizzato del tipo unitivo (*muttahid*) (23) che come lui abbia saputo "saldare e

(18) Il termine filosofico *illah* ha questi due significati.

(19) Altra traduzione possibile: «non si rattristi».

(20) Allusione a *Corano*, 3, 49, dove Gesù, in quanto Inviato ai Bânî Isrâîl, dice: «Io creo dal fango una forma d'uccello, vi insufflo (l'anima) ed è un uccello, con l'autorizzazione di Allâh! Guarisco il cieco nato e il lebbroso, resuscito i morti, con l'autorizzazione di Allâh...».

(21) Qui la Legge sacra è presa nel suo insieme (opere obbligatorie e supererogatorie), per rappresentare la tendenza ascendente in rapporto allo stato naturale ordinario.

(22) Opera oggi introvabile (salvo la Prefazione). Il titolo (che presenta alcune varianti, secondo gli autori) potrebbe essere tradotto *I Coni d'ombra e le durate cicliche*.

(23) Sono coloro che esprimono la realizzazione iniziatica dell'unità come l'unione di due nature o di due essenze. Sulla nozione di *ittihâd* come realtà e come apparenza, vedere la Nota Introduttiva alla nostra traduzione del *Libro dell'Estinzione nella Contemplazione* di Ibn Arabî, op. cit.

Materiale protetto da copyright

separare" (24) e "parlare attraverso il suo Signore", "giurare sul crepuscolo, sulla notte e ciò che essa avvolge, nonché sulla luna e ciò che essa riempie, e salire uno strato dopo l'altro" (25), perché egli era una luce nell'oscurità! Nel suo caso, Dio (*al-Haqq*) occupava la posizione di Mosè nell'arca di vimini (*tâbût*) ed è per questo che egli parlava di *lâhût* (= natura divina) e *nâsût* (= natura umana) (26). Tuttavia, qual è il rapporto di questo caso con colui che professa che l'Essenza è unica (*al-Aynu wâhidah*) e respinge addirittura come assurda (l'idea del) l'attributo, in quanto esso sarebbe un'aggiunta ulteriore (all'Essenza) (27)? Dov'è il Sinai (mosaico) in rapporto al Fârân (mohammadiano) (28)? Dov'è il Fuoco (del

(24) Cfr. *Corano*, 21, 30: «...i cieli e la terra erano saldati e Noi li abbiamo separati», che è certamente un'allusione a fasi dell'*ittihâd*.

(25) Cfr. *Corano*, 84, 16-19.

(26) L'analogia tra *nâsût*, «natura umana» e *tâbût* di vimini si ritrova in particolare nei *Fuçûçu-l-Hikam* (I Castoni delle forme profetiche della Sapienza) di Ibn Arabî, capitolo su Mosè. Correlativamente, *lâhût*, «natura divina», si trova rappresentato in questo caso da Mosè stesso in quanto egli è *Kalimah*, forma del Verbo divino. Cogliamo l'occasione per notare che nell'altro *tâbût* israelitico menzionato dal Corano, cioè l'Arca dell'Alleanza, la presenza divina è costituita dalla *Sakînah* (= la *Shekinah* della *Kabbala*), accanto alla quale figura anche la *Baqîyah*, il Resto di ciò che è stato lasciato dalla famiglia di Mosè e dalla famiglia di Aronne (*Corano*, 2, 248). (A questo proposito ci si può anche riferire al nostro articolo *Le Coffre d'Héraclius et la tradition du Tâbût adamique*, in *Études Traditionnelles*, novembre-dicembre 1962 e gennaio-febbraio 1963, in particolare p. 42 e nota 1 di quest'ultimo numero). [Trad. it. in M. Vâlsan, *Il Cofano di Eraclio*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1985].

(27) L'orientalista Louis Massignon, ostile alla concezione dell'Unicità dell'Esistenza (o dell'Identità Suprema), che egli definisce «monismo esistenziale» o semplicemente «monismo» (e addirittura «panteismo»), traducendo il medesimo passo delle *Futûhât* snatura così il testo di Ibn Arabî: «È per questo che Al-Hosayn ibn Mansûr parla di "*lâhût*" e di "*nâsût*" *senza avvicinarsi per un solo istante* a coloro che dicono "l'essenza è unica" e *fanno sparire* l'attributo aggiunto» (*Kitâb al-Tawâsin*, Paris, 1913, p. 144). Ciò equivale a far pronunciare a Ibn Arabî l'elogio di una dottrina di cui egli vuole invece mostrare i limiti!

(28) Ismaele, l'antenato del Profeta arabo, «abitava nel deserto di Faran» (*Genesi*, XXI, 21).

Materiale protetto da copyright

Roveto Ardente) in rapporto alla Luce (accecante e indescrivibile) (29)? La "larghezza" è una cosa limitata e la "lunghezza" non è che "ombra prolungata" (30). L'opera obbligatoria e la supererogatoria sono "contemplante" e "contemplato" (31)».

Questo testo è utile qui anche perché presenta un caso in cui l'esoterismo islamico usa delle nozioni tecniche, *lâhût* e *nâsût* (32), le quali, come si vedrà più avanti, hanno un rapporto sicuro col nostro argomento e nei commenti coranici dell'exoterismo vengono menzionate solo in rapporto al caso del Messia, e per esservi d'altronde criticate. Queste nozioni corrispondono infatti a quelle che la teologia cristiana chiama le due «nature del Cristo», cioè ad una concezione che in Islam è ammissibile solo nelle forme specifiche della visione mohammadiana delle realtà universali. Eccone un'espressione eminente che si trova in un testo del grande maestro Ibn Arabî, specificamente consacrato al Verbo di Gesù (33). Dopo avere enunciato la verità d'ordine generale che gli Spiriti puri hanno la virtù di rendere «vivente» qualunque cosa essi tocchino, perché la vita vi penetra per questo fatto stesso (34), il mae-

(29) Domandarono al Profeta: «Hai visto il tuo Signore?». Rispose: «Luce! Come potrei vederlo!». Questa è una risposta simultaneamente positiva e negativa; o, più esattamente, catafatica e apofatica.

(30) L'«ombra prolungata» è uno dei tratti caratteristici della dimora paradisiaca dei «compagni della destra» (*Corano*, 56, 30), i quali occupano un posto inferiore a quello dei Primi = i Ravvicinati (*Corano*, 56, 10-11).

(31) Vale a dire che sono condizionate dalla dualità.

(32) Presso lo Shaykh al-Akbar stesso, le si trovano riprese nei *Fuçûçu-l-Hikam*, capitoli sulla *Kalimah aisawiyah* (il Verbo cristico) e la *Kalimah mûsawiyah* (il Verbo mosaico).

(33) *Fuçûçu-l-Hikam*, cap. 15 intitolato: «Castone di saggezza del tipo profetico concernente un Verbo aissauita».

(34) Egli menziona a questo riguardo l'atto del Samaritano di Mosè: questi aveva preso un pugno (o un pizzico) della polvere calpestata dall'Angelo Gabriele, che è «lo Spirito» (*ar-Rûh*) e lo aveva gettato sul Vitello d'Oro, sicché quest'ultimo, diventando animato, muggì (cfr. *Corano*, 20, 96). La stessa idea, sostenuta dallo stesso esempio, si ritrova nel cap. 20 delle *Futûhât*.

Materiale protetto da copyright

stro dichiara: «La misura di vita (*dhalika-l-qadru mina-l-hayât*) così infusa nelle cose si chiama *lâhût*; il *nâsût* correlativo è il ricettacolo in cui sta questo Spirito. Insomma, questo *nâsût* è chiamato esso stesso "Spirito" in ragione di ciò sta dentro di lui» (35).

La conseguenza espressa nell'ultima frase può stupire; ma, a parte il fatto che il *nâsût* di cui si tratta è una forma divinamente e direttamente manifestata come ricettacolo dello Spirito divino, la spiegazione di ciò si trova nel fatto che Aissâ stesso è tradizionalmente chiamato in Islam «Spirito di Dio». Ciò deve essere inteso non di una sola parte del suo essere, ma della sua totalità; ed è in quanto totalità che egli è stato chiamato Spirito dal testo coranico seguente: «Il Messia Aissâ, figlio di Maria, non è che l'Inviato di Dio, Suo Verbo che Egli proiettò in Maria, e uno Spirito di Lui (*Rûhun minHu*)» (*Corano*, 4, 171). Così, nella costituzione di una personalità metafisica come quella di Aissâ, il *lâhût* e il *nâsût* sono le due parti complementari – contenente e contenuto – di una sola entità che le trascende ed è chiamata «Spirito di Dio» (36).

Certo, secondo le testimonianze dottrinali fin qui evocate, la concezione delle «due nature» nell'esoterismo islamico presenta caratteristiche specificamente differenti da quelle che sono proprie alla teologia dominante del Cristianesimo (37). Non è questione ad ogni modo di un *nâsût* ordinario né

(35) Ibn Arabî precisa a questo proposito che Aissâ vivificava i morti per il solo fatto che era Spirito divino (*Rûh ilâhî*), benché non manchi di aggiungere la spiegazione che «la vivificazione apparteneva ad Allâh e l'insufflazione a Aissâ» (*Fuçûç*, op. cit.).

(36) Si può notare che questa nozione coincide con quella del *Purushottama* vêdântico che oltrepassa i due *Purusha*, uno distruttibile e l'altro indistruttibile. Cfr. René Guénon, *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, cap. V.

(37) Il monofisismo, quando non viene compreso volgarmente come un «miscuglio» delle due nature, può costituire evidentemente una soluzione a parte di questo punto teologico, che corrisponderà allora a un livello ontologico differente; ma, come tutte le concezioni dogmatiche, anche

Materiale protetto da copyright

soprattutto di un *lâhût* che coinciderebbe con l'essenza divina stessa e al quale d'altronde parteciperebbe solamente il Cristo; al contrario, si tratta di un tipo di spiritualità costantemente rappresentata e anche illustrata, si potrebbe dire, da Uomini (*Rijâl*) del *Taçawwuf* o, se si preferisce, della santità islamica, tipo che nell'insieme della spiritualità mohammadiana è esplicitamente ricollegato al verbo profetico di Gesù e ne porta anche il qualificativo, come si è potuto vedere.

Contemporaneamente ci si rende conto che la corrispondenza, risultante dai testi di Ibn Arabî, tra le due dimensioni iniziatiche del *tûl* e dell'*ard* da una parte e le due sostanze ontologiche del *lâhût* e del *nâsût* dall'altra, quindi l'applicazione di queste ultime nozioni al caso di Gesù, permettono di constatare che il segno della croce può essere visto come uno schema dell'unione delle due nature nella persona del Cristo. Ma se è così, è ovviamente perché la croce è innanzitutto un compendio geometrico degli stati molteplici dell'essere e perciò un simbolo dell'Uomo Universale, come ha dimostrato Guénon basandosi su numerosi esempi della tradizione universale. È ad un secondo grado, in qualche modo, che essa si applicherà a interpretare l'ontologia specifica del Verbo cristico; e poi, ad un terzo grado, alla storia di Gesù Cristo, dove sarà la croce della Passione. È su questi due ultimi gradi che adesso ci dobbiamo soffermare per un poco.

Il senso teologico della croce cristiana viene abitualmente fatto derivare soltanto dagli avvenimenti del Golgotha (38); perciò l'accezione simbolica che abbiamo messa in luce, quella del segno della croce come schema delle due nature riunite nella persona del Cristo (e ciò indipendentemente da ogni finalità sacrificale particolare riconosciuta alla loro unione), sembra essere la meno attestata negli insegnamenti del Cristianesimo, mentre una tale accezione non dovrebbe

questa può valere solo per quanto afferma, mentre non lo può essere per quello che esclude.

(38) A dire il vero, questo punto meriterebbe di essere esaminato più da vicino, ma a tal fine sarebbe necessaria un'altra occasione.

Materiale protetto da copyright

essere affatto incompatibile con la funzione salvifica del Verbo cristico nella sua manifestazione storica, perché potrebbe solo darne un significato ancora più ampio e più alto. Non è escluso che la causa di questo silenzio sia imputabile a necessità di dogmatica exoterica.

Comunque sia, in questa sede possiamo segnalare alcuni dati provenienti proprio da parte cristiana e perfettamente concordanti con quello che abbiamo trovato da parte islamica. Sono dati che desumiamo da uno degli «apocrifi» del Nuovo Testamento: si tratta degli *Atti di Pietro* (39), uno scritto che sembra aver conosciuto una grande diffusione, in greco e in latino, negli ambienti ecclesiastici e monastici dell'Oriente e dell'Occidente cristiani, prima di seguire la sorte di tutti i libri non ammessi nel canone, che furono condannati soprattutto nel corso del sec. IV (40). In questo testo l'Apo-

(39) Vedere il testo e la traduzione nell'edizione curata dall'abate Louis Vouaux (Letouzay et Ané, 1922). Le annotazioni che compaiono qui sono nostre.

(40) Si può dire che l'epoca dell'abolizione degli apocrifi, scritti che contengono spesso elementi di natura iniziatica, sia quella che nella storia del Cristianesimo viene caratterizzata in particolare dalla riforma costantiniana. Ricordiamo a tale proposito quello che scriveva Guénon allorché parlava della trasformazione del Cristianesimo, il quale, da esoterico e iniziatico che era in origine, prese successivamente quella forma di religione che conosciamo nella storia ordinaria: «Sarebbe probabilmente impossibile assegnare una data precisa a questo cambiamento, che fece del Cristianesimo una religione nel senso proprio del termine e una forma tradizionale indirizzata indistintamente a tutti; quel che è certo, comunque, è che ciò era già un fatto compiuto all'epoca di Costantino e del Concilio di Nicea, di modo che quest'ultimo non dovette far altro che "sancirlo", se così si può dire, inaugurando l'era delle formulazioni "dogmatiche" destinate a costituire una presentazione puramente exoterica della dottrina». Nel medesimo ordine di idee, non bisogna trascurare di notare che Guénon aggiungeva: «Se il Cristianesimo come tale cessava in tal modo di essere iniziatico, restava ancora la possibilità che sussistesse, al suo interno, un'iniziazione specificamente cristiana per l'*élite* che non poteva tenersi al solo punto di vista dell'exoterismo ecc.». (*Christianisme et Initiation*, in *Études Traditionnelles* di settembre, ottobre-novembre e dicembre 1949, ripreso nella raccolta postuma *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*, cap. II).

Materiale protetto da copyright

stolo Pietro, che sarebbe stato crocifisso a Roma, stando accanto alla sua croce ne enuncia il mistero ai fedeli; dopo aver detto che il nome stesso della croce (nel testo greco: *onoma staurou*) è un «mistero nascosto» (*mysterion apokryfon*) (41), dichiara:

«...Io non tacerò questo mistero della croce, precedentemente chiuso e nascosto alla mia anima. Che la croce non sia quello che appare, per voi che sperate nel Cristo! Infatti essa è del tutto diversa da questa apparenza, questa passione secondo quella del Cristo... Allontanate le vostre anime da tutto ciò che è sensibile, da tutto ciò che appare e non è vero! Strappate da voi queste visioni, strappate queste audizioni, le azioni apparenti, e conoscerete che cosa ne è stato per il Cristo e tutto il mistero della vostra salvezza (42); e che queste

(41) Questo riferimento a un simbolismo del «nome» stesso della croce, riferimento che non è affatto spiegato, non sembra dover riguardare il greco *stauros* (per non parlare del latino *crux*); tuttavia c'è da notare almeno un'assonanza fonetica – che però ha il suo simbolismo proprio dello stadio delle lettere iniziali – con un termine come *sterigma*, che significa «appoggio», secondo un accostamento che è stato d'altronde fatto tra questo vocabolo e *stauros* (Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Éd. Desclée, 1958, p. 312). In questo senso possiamo qui citare più in particolare, tra altre testimonianze, innanzitutto l'*Omelia Pasquale* attribuita a Ippolito: «(La croce)... questo albero dalle dimensioni celesti si è elevato dalla terra ai cieli fissandosi (*sterixas*), pianta eterna, in mezzo al cielo e alla terra, sostegno dell'universo,... appoggio (*sterigma*) dell'universo ecc.». Possiamo aggiungere quest'altra citazione dal *Martirio di Andrea*, dove la stessa idea è espressamente associata al «mistero della croce»: «Io conosco il tuo mistero, per il quale sei stata eretta. Infatti sei stata eretta nel mondo al fine di fissare (*sterixes*) ciò che è instabile ecc.». Infine, non è nemmeno escluso che si tratti di un nome straniero o propriamente esoterico della croce (come il *Tau*, ad esempio).

(42) L'abate Vouaux, che nel corso di tutto il suo commento vuole legittimare finché è possibile la presenza degli *Atti di Pietro* nell'insegnamento dei primi secoli, qui non fa altro che mostrarsi preoccupato di allontanare ogni sospetto di «gnosticismo» e di «docetismo» dall'anonimo autore di questo testo (op. cit., pp. 438-439). Non possiamo soffermarci a spiegare che cosa potrebbe essere dal punto di vista propriamente iniziatico il «docetismo», del quale si parla sempre senza comprenderne nulla e al

Materiale protetto da copyright

parole, per voi che le udite, siano come se non lo fossero (43)...». In seguito l'Apostolo domanda ai carnefici di crocifiggerlo «con la testa in basso e non altrimenti». Allorché ciò è avvenuto ed egli si trova così sospeso, riprende: «Voi, il cui ruolo è di ascoltare, ascoltate quello che io vi annuncio in questo momento in cui sono crocifisso. Conoscete il mistero di tutta la natura, e quale sia stato l'inizio di tutto. Dunque il primo uomo, della razza del quale io reco l'immagine, precipitato con il capo in giù, mostra una natura differente da quello che era una volta; infatti è diventata morta, essendo priva di movimento. Dunque, rovesciato, lui che aveva gettato a terra il suo primo stato, organizzò tutto l'ordine di questo mondo a immagine della sua nuova vocazione, sospeso com'era, e vide a destra quello che è a sinistra e a sinistra quello che è a destra; e cambiò tutti i segni della sua natura, al punto da considerare bello ciò che non lo è e come buono ciò che in realtà è cattivo. A questo proposito, il Signore dice nel segreto (*en mysterioi legei*): "Se non trasformate in sinistra ciò che è destra e in destra ciò che è sinistra, e inferiore ciò che è superiore, e anteriore ciò che è posteriore, voi non conoscerete il Regno" (44). Ecco il pensiero che io vi metto dinanzi agli occhi; e il modo in cui mi vedete sospeso è l'immagine dell'uomo che nacque per primo (45). Voi dunque, o miei cari, che adesso udite (questo), e anche voi che siete sul

quale si fa corrispondere una concezione superficiale e ridicola; faremo tuttavia notare, senza indugiare oltre, che il brano del testo presenta una certa somiglianza coi termini coranici attinenti alla crocifissione di Gesù (*Corano*, 4, 157).

(43) L'ultima frase sembra proprio indicare che questo insegnamento doveva rimanere del tutto segreto.

(44) Un tale *logion* non si trova nei testi canonici. Per l'abate Vouaux «*en mysterioi* non significa altro che "allegoricamente" o esprime l'enunciato di un pensiero che offre qualcosa di più elevato che l'intelligenza umana». «Inutile dunque – aggiunge – cercare qui un'influenza gnostica e pretendere che Pietro introduca un insegnamento, una gnosi mistica che non si trova consegnata neilibri canonici» (op. cit., p. 447).

(45) La testa in giù ecc.

Materiale protetto da copyright

punto di udirlo (46), dovete lasciare questo errore primitivo e liberarvi».

È il passo subito successivo, quello che vogliamo mettere specialmente in luce nel quadro del nostro discorso:

«Perché conviene attaccarsi alla croce del Cristo, che è la Parola distesa (*tetamenos Logos*), una e sola, della quale lo Spirito dice: "Che è dunque il Cristo, se non la Parola (*Logos*) [e] l'Eco (*Ekho*) di Dio?" (47). Così la Parola sarà la parte eretta della croce, sulla quale io sono crocifisso; l'Eco sarà la parte trasversale, la natura dell'uomo; e il chiodo, che attacca nel mezzo la parte trasversale alla parte eretta, sarà il rovesciamento (*epistrofe*) e la trasformazione spirituale (*metanoia*) dell'uomo (48)».

In questo testo di grande interesse simbolico, va sottolineata innanzitutto l'identificazione del Cristo con la croce, e ciò sotto il rapporto delle due nature; cosa particolarmente importante, ciò viene espresso in modo puramente principiale, al di fuori di ogni riferimento alla Croce storica del Golgotha e alla Passione (49). Il Cristo si presenta così con un aspetto assiale quanto alla «natura divina» e un aspetto di ampiezza orizzontale quanto alla «natura umana», così come la Parola divina appare in un primo tempo in se stessa e in un secondo tempo nella sua ripercussione cosmica o nella sua eco (50). Si può anche notare che, secondo questo duplice

(46) Questo passo potrebbe alludere a due gradi dell'insegnamento iniziatico.

(47) Ancora un *logion* che non si trova nei canonici.

(48) Qui l'abate Vouaux aveva tradotto, nel modo meno significativo possibile, *epistrofe* con «conversione» e *metanoia* con «pentimento».

(49) Si noti che la simbolica delle due nature non è assente nemmeno dalla croce sacrificale, ma ne presenta soprattutto l'aspetto separativo. D'altronde, è quello che esprimono le parole stesse del Crocifisso: «*Eli, Eli, lamma sabactanî* = Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?». Esse costituiscono il grido della «natura umana» che si sente abbandonata dalla «natura divina» e che non doveva essere esaltata se non dopo la discesa dalla croce.

(50) Siccome l'essere cristico è in fin dei conti una delle formule

Materiale protetto da copyright

aspetto del Verbo universalizzato (*tetamenos Logos*), la natura umana primordiale, considerata al suo proprio grado cosmico, dunque distintamente dalla natura divina, è il riflesso di quest'ultima nel mondo dell'uomo (51). Infine, il chiodo centrale che unisce le due nature, e che segna il punto propriamente cruciale in cui esse coincidono «senza confondersi», costituisce il punto di passaggio da una dimensione all'altra e corrisponde nel senso ascendente a una funzione di «trasformazione» nel senso di «passaggio al di là della forma».

D'altra parte, il rapporto tra le «due nature» nella costituzione dell'essere umano è mutato a causa della discesa ciclica: in origine, nell'Adamo Primordiale, la natura umana pura (la *Fitrah*, in arabo) rifletteva fedelmente la natura divina; in seguito alla «caduta» e all'inversione che ne risultò, soprattutto alla fine del ciclo discendente, la parte «divina» e «celeste» dell'umanità si è venuta a trovare sempre più sotto il dominio della parte «umana» e «terrestre» e si è trovata subordinata a quest'ultima. Per poter realizzare la restaurazione dello stato primordiale, bisogna rovesciare l'orientamento umano attuale, e ciò renderà necessaria un'inversione nell'ordine delle «forme», le quali per via del loro ruolo simbolico devono infine favorire il ristabilirsi delle realtà «informali» stesse. È questo che la crocifissione di San Pietro ha voluto rappresentare: il Cristo poteva essere crocifisso con la testa in alto perché era innocente e in lui le due nature erano

secondo cui può essere compresa la costituzione dell'Uomo Universale, questa formula può essere in qualche modo ritrovata in ogni teofania antropomorfica. Così, quando viene detto che l'Adamo sintetico delle origini fu fatto a «immagine» di Dio e anche a Sua «somiglianza», questa doppia relazione analogica dell'Uomo Primordiale con Dio può essere riferita alle due nature: l'«immagine» corrisponde alla «natura umana» e la «somiglianza» alla «natura divina». Nei dati islamici concernenti la creazione di Adamo, questa doppia relazione si può trovare nella «Forma» operata dalle Mani divine e nello «Spirito divino» insufflato da Dio.

(51) Qui potrebbe esservi un aspetto simbolico conveniente a una concezione monofisita della persona del Cristo.

Materiale protetto da copyright

rimaste nel loro rapporto primordiale; ma l'Apostolo San Pietro, che rappresenta l'umanità colpevole, nella quale questo rapporto si trova rovesciato, doveva essere crocifisso con la testa in giù.

Il rapporto tra le rispettive posizioni del Cristo e di San Pietro nella crocifissione è allora quello che intercorre tra i due triangoli del «sigillo di Salomone»; e a proposito di questa figura è interessante notare che Guénon ha scritto quanto segue: «...nel simbolismo di una scuola ermetica alla quale erano ricollegati Alberto Magno e San Tommaso d'Aquino, il triangolo diritto rappresenta la Divinità e il triangolo rovesciato la natura umana ("fatta a immagine di Dio" e come suo riflesso in senso inverso nello "specchio delle Acque"), di modo che l'unione dei due triangoli raffigura quella delle due nature (*Lâhût* e *Nâsût* nell'esoterismo islamico)» (52). Semplificando le cose, si potrebbe anche dire che le posizioni rispettive dei due crocifissi raffigurano – in modo globale – le due nature; e allora il simbolismo che ne risulta potrebbe riguardare ad esempio la Chiesa in quanto costituita dall'alleanza tra la presenza cristica e la sua base apostolica. Il significato di questo aspetto delle cose può essere anche sottolineato da quest'altra frase, che Guénon aggiungeva nel contesto considerato: «Il ruolo del Verbo, in rapporto all'Esistenza universale, può anche essere precisato mediante l'aggiunta della croce tracciata all'interno della figura del "sigillo di Salomone": il braccio verticale collega i vertici dei due triangoli opposti, ovvero i due poli della manifestazione, e il braccio orizzontale rappresenta la "superficie delle Acque" (53). Anche qui si può ritrovare il segno della croce riferito in qualche maniera alla concezione delle due nature.

In fin dei conti, il risultato della succinta presentazione di dati dottrinali con cui abbiamo confermato l'esistenza di un fondamento islamico della dottrina esposta nel *Symbolisme*

(52) *Le Symbolisme de la Croix*, Éd. Véga, 1950, cap. XXVIII, p. 188.
(53) *Ibidem.*

Materiale protetto da copyright

de la Croix, avrà verificato in misura apprezzabile l'affermazione dello Shaykh Elish Al-Kabîr citata da René Guénon e da noi ricordata, almeno per quanto concerne «i Musulmani», intendendo con questo termine non i fedeli ordinari, ma le autentiche autorità dottrinali del *Taçawwuf*. Costoro posseggono dunque effettivamente tanto la dottrina delle dimensioni cruciformi dell'esistenza universale, quanto quella delle due nature considerate come coestensive alle due direzioni del dispiegarsi in «esaltazione» e in «ampiezza» dell'Uomo Universale; e, cosa particolarmente importante, la conoscono come scienza caratteristica di Seyyidnâ Aissâ (*al-ilm al-aissawî*). Per quanto concerne lo stato di coscienza dottrinale dei «Cristiani» in relazione al medesimo simbolismo, la frase dello Shaykh Elish non è meno vera, se si considera la reazione dei teologi e degli scrittori cattolici all'uscita del *Symbolisme de la Croix*; infatti le cose sono alquanto cambiate da allora, ma questo punto potrebbe costituire, a dire il vero, un argomento diverso da quello che ci siamo proposto in queste pagine.

Materiale protetto da copyright

4. UN TESTO DELLO SHAYKH AL-AKBAR SULLA «REALIZZAZIONE DISCENDENTE»

Il volume postumo di René Guénon che raccoglie il resto dei suoi articoli sull'iniziazione (1) termina col capitolo intitolato «Realizzazione ascendente e discendente», che espone l'aspetto più universale e nello stesso tempo più misterioso della realizzazione spirituale. La questione della «realizzazione discendente» ha suscitato, fin dalla pubblicazione del suddetto articolo, nel 1939, un interesse dottrinale eccezionale presso tutti i lettori di *Études Traditionnelles*. René Guénon è stato l'unico, in Occidente, non solo a formulare tale questione in termini appropriati, ma anche a trattarla in maniera intelligibile alla luce dei principi metafisici. Sembrava che, anche nelle dottrine orientali, questo argomento non avesse mai costituito l'oggetto di una vera e propria trattazione. A tal proposito René Guénon dice per l'appunto: «Per quanto concerne la seconda fase (della realizzazione), quella della 'ridiscesa' nel manifestato, sembra che se ne parli più di rado e, in molti casi, in maniera meno esplicita, o addirittura, si potrebbe dire, con una certa riserva o una certa esitazione, che le spiegazioni che qui ci proponiamo di fornire consentiranno d'altronde di comprendere». Le spiegazioni che René Guénon forniva in seguito mostravano effettivamente che

(1) René Guénon, *Initiation et Réalisation spirituelle*, Éd. Chacornac Frères.

Materiale protetto da copyright

c'era, a questo riguardo, innanzitutto una certa difficoltà nel cogliere questo aspetto della realizzazione, nonché il rischio costante di gravi malintesi, e poi una necessità di velare l'aspetto «sacrificale» che l'essere presenta in questa fase della realizzazione.

Ora, noi siamo in grado di far conoscere un testo, unico in questa materia, dello Shaykh al-Akbar, che espone i diversi casi di realizzazione discendente secondo i dati islamici. Si tratta di un capitolo delle *Futûhât*, il 45°, e abbiamo qualche ragione per pensare che René Guénon non ne avesse preso conoscenza, almeno fino al momento in cui scrisse lo studio di cui parliamo. Quello che ci autorizza a dirlo, è innanzitutto il fatto che René Guénon aveva considerato come casi di realizzazione discendente, nei termini della tradizione islamica, solo quelli del *nabî* e del *rasûl*, rispettivamente il «profeta» e l'«inviato» divini, e aveva lasciato da parte il caso del *walî*, cioè del «santo». Tuttavia quest'ultimo, allorché si tratta di un essere che ha realizzato l'Unione designata più correntemente col termine *Wuqûl*, «Arrivo», può essere «rimandato verso la creazione» per compiere una «missione» divina; e questa «missione» non è, nel caso del *walî*, quella di un «legislatore», come è invece nel caso del *nabî* e del *rasûl* (intendendo questi termini nella loro accezione generale, perché in realtà ci sarebbe qualche altra distinzione da fare), ma solamente quella di un «erede (*wârith*) incaricato di preservare e vivificare la legge esistente, come pure di guidare e dirigere le creature verso Allâh» (2). Ora, nel testo dello Shaykh al-Akbar, questo caso è specificamente considerato per la ragione evidente che, dopo quel «Sigillo della Profezia legiferante» che è stato Seyyidnâ Muhammad, rimane possi-

(2) Tuttavia questo caso è in qualche modo virtualmente «riservato» nell'esposizione di René Guénon, con questa frase: «Un essere può essere *walî* solo "per sé", se così ci si può esprimere, senza manifestare nulla esteriormente». Il fatto che il *walî* possa essere tale solo «per sé» implica che può esserlo anche per altri, ed è propriamente questo il caso del *wârith* investito di una missione.

Materiale protetto da copyright

bile solo la realizzazione discendente del *walî-wârith*, realizzazione che, si noti bene, può anche procedere da una «scelta preferenziale» dell'essere.

Un'altra ragione che ci fa pensare che René Guénon non conoscesse questo testo è d'ordine terminologico; punto che deve comunque esser chiarito per consentirci di vedere che, malgrado differenze espressive di un certo rilievo, in realtà non esiste nessuna divergenza di fondo tra l'esposizione di René Guénon e quella dello Shaykh al-Akbar. In quest'ultimo, la realizzazione discendente è designata mediante i termini di «Ritorno» (*Rujûc*) o, più esattamente, «Ritorno verso le creature», o ancora, in quanto il medesimo fatto è considerato come procedente da un ordine divino, «Rinvio verso le creature» (*ar-Raddu ilâ-l-khalq*). René Guénon, preoccupato di far risaltare la continuità del processo integrale della realizzazione, ha usato, per spiegarlo, la rappresentazione di un cammino circolare: «ascendente» per la prima metà, «discendente» per la seconda; tale prospettiva gli ha consentito di evitare l'idea di un «regresso», ma lo ha portato ad escludere i termini di un «ritorno indietro». Per contro, lo Shaykh al-Akbar adopera l'espressione «ritorno» senza tuttavia la sfumatura peggiorativa del concetto di «indietro», che corrisponderebbe a un «regresso»; ciò si spiega col fatto che egli ricorre al simbolismo del Pendio su cui inerpicarsi e della Vetta da cui si può «ritornare» con la «missione», e anche il simbolismo della «faccia verso le creature». Ma quello che concilia facilmente le due prospettive e stabilisce contemporaneamente la portata esatta dei termini impiegati nei due casi, è il fatto che lo Shaykh al-Akbar precisa che tale «ritorno» avviene «senza scendere dal *maqâm* acquisito», idea che corrisponde esattamente alla preoccupazione di René Guénon di escludere l'idea di «regresso spirituale».

Prima di lasciare che il lettore affronti il testo da noi presentato, faremo ancora qualche osservazione. Quello che caratterizza lo studio fatto da René Guénon, è la dimostrazione di questo aspetto della realizzazione suprema secondo i principi metafisici. Una tale dimostrazione manca nel testo

Materiale protetto da copyright

dello Shaykh al-Akbar. A questo riguardo, egli dice soltanto che la ragione del Ritorno è la ricerca della Perfezione o del Compimento totale (*al-Kamâl*), la qual cosa, nel caso del *walî-wârith*, è resa esplicita come «totalizzazione dell'eredità profetica». Quindi lo Shaykh al-Akbar, il quale d'altronde non mostra nemmeno l'aspetto di «vittima sacrificale», aspetto che del resto rimane velato da questa idea di Compimento totale anche laddove sarebbe più discernibile, lo Shaykh al-Akbar, dicevamo, si applica soprattutto a «descrivere» come la cosa si compia e quali siano i casi possibili di «ritorno alla creazione». Per essere completi nel parallelo che facciamo tra le due esposizioni, avremmo dovuto fornire della parte mancante un compendio secondo l'insegnamento dello Shaykh al-Akbar stesso, quale può essere desunto da altri passi delle *Futûhât* o da certi altri passi dei suoi scritti. Ma ciò avrebbe richiesto – e lo esigerebbero soprattutto le differenze di prospettiva e di terminologia – uno sviluppo troppo ampio, perché potessimo farlo in questa occasione.

Il testo che presentiamo è inoltre interessante in quanto enumerazione delle differenti categorie dei *Wâçilûn* (sing. *Wâçil*) o Arrivanti ad Allâh, così come degli attributi spirituali che li qualificano.

In questa medesima occasione, segnaleremo che lo stesso documento presenta oggi un certo interesse di opportunità nell'ordine degli studi tradizionali relativi alla Massoneria. In una nota dell'articolo in questione, René Guénon aveva stabilito una corrispondenza tra gli ultimi tre gradi della Massoneria scozzese e la realizzazione discendente. Tale menzione è servita a Jean Reyor (3) per sostenere certe vedute relative alla «predisposizione» dell'organizzazione massonica a ricevere l'aggiunta di un punto di vista puramente metafisico in addizione al punto di vista cosmologico che è specifico delle iniziazioni di mestiere. Era a noi che Reyor rispondeva espli-

(3) *Aperçus sur l'Initiation*, in *Études Traditionnelles*, dicembre 1951.

Materiale protetto da copyright

citamente, perché in un articolo precedente (4) avevamo pure noi considerato una tale addizione, pur affermando che, qualora essa fosse possibile, si tratterebbe più di una «sovrapposizione» in rapporto a quanto costituisce il punto di vista massonico, che non di uno sviluppo normale delle possibilità di quest'ultimo. I dati tradizionali che si trovano nel testo dello Shaykh al-Akbar ci permettono di riconsiderare una tale questione sotto il profilo specifico della difficoltà di principio di una «iniziazione nel senso ordinario» alla realizzazione discendente, e di vedere contemporaneamente quale senso si possa attribuire alla suddetta corrispondenza stabilita da René Guénon, perché, se il valore di essa ci sembra evidente e indiscutibile sotto il rapporto simbolico, non è così per quanto concerne le conseguenze che alcuni pensano di poterne trarre, soprattutto se non si determina con esattezza la portata delle considerazioni sviluppate dallo stesso Reyor. Torneremo su tale questione nel prossimo fascicolo di questa pubblicazione.

(4) *La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident*, in *Études Traditionnelles*, luglio-novembre 1951.

Materiale protetto da copyright

5. SULLO SHAYKH AL-ALAWÎ (1869-1934)

L'opera di Martin Lings recentemente apparsa in traduzione francese, *Un Saint Musulman du vingtième siècle: Le Cheikh Al-Alawî* (1), è già stata recensita sulla nostra rivista in occasione dell'uscita dell'edizione originale inglese (2). Approfittiamo della nuova occasione per far notare un punto particolare dei dati biografici riferiti in questo libro, che, corroborato da altri elementi documentari e illustrato da nozioni dottrinali del *Taçawwuf*, può mostrare un aspetto finora non evidenziato della figura di questo maestro spirituale della nostra epoca e della sua funzione spirituale.

In primo luogo, nel testo dei ricordi del dr. Marcel Carret che Lings ha incluso nel cap. I del suo libro, utilizzandolo così come introduzione all'argomento (3), tra gli appunti iniziali se ne trova uno che concerne l'impressione prodotta dallo Shaykh Al-Alawî sul medico francese, allorché quest'ultimo gli fece visita per la prima volta nella *Zawya* di

(1) Villain et Belhomme, Éditions Traditionnelles, 1967.

(2) Cfr. *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1962, p. 46.

(3) Il dr. Carret aveva redatto il suo testo, datato «Tangeri, maggio 1940», su richiesta di un *faqîr* alauita d'origine occidentale che non aveva conosciuto lo Shaykh Al-Alawî e, dopo la morte di quest'ultimo, era stato ricollegato alla via del *Taçawwuf* da un suo vecchio *moqaddem* del Marocco, che all'epoca viveva anche lui a Tangeri. Questo testo ebbe la prima edizione francese in un opuscolo di 30 pagine pubblicato a Mostaganem nel 1947 col titolo *Le Cheikh El-Alaoui (Souvenirs)*.

Materiale protetto da copyright

Mostaganem: «Ciò che mi colpì subito fu la sua somiglianza col volto con cui si è soliti rappresentare il Cristo. I suoi abiti così simili, se non identici, a quelli che doveva portare Gesù, il velo di finissimo tessuto bianco che incorniciava i suoi tratti, infine il suo atteggiamento: tutto concorreva a rafforzare ulteriormente questa somiglianza. Mi venne in mente l'idea che doveva essere così il Cristo che riceveva i suoi discepoli, quando abitava presso Marta e Maria» (p. 17) (4). Più avanti, a p. 21, parlando ancora dello Shaykh Al-Alawî, il dr. Carret usa i termini «questa figura di Cristo». Molti lettori penseranno che vi è qui, nel testo di un europeo moderno che non si preoccupa troppo né ha i mezzi di sfumare la propria sensibilità, un riferimento sommario a una nozione di santità che è comune nel mondo occidentale e si fonda su un'analogia d'ordine estetico. Noi abbiamo qualche ragione per non pensarla così; e molte altre considerazioni possono entrare in gioco per spiegare, almeno in una certa misura, la «somiglianza» evidenziata nel testo di questo medico, la quale, secondo noi, è piuttosto la traduzione di un elemento più sottile dell'aspetto fisico.

Nel periodo degli avvenimenti che seguirono la morte dello Shaykh Al-Bûzîdî, che non aveva voluto designare il suo successore, lasciando espressamente la cosa alla decisione divina e quando il gruppo degli affiliati della *Zawya* di Mostaganem coi loro *moqaddem* si domandavano chi dovessero riconoscere come nuovo capo locale, molti membri della confraternita ebbero dei sogni spirituali, il cui senso era che il successore al *maqâm* dello Shaykh Al-Bûzîdî doveva essere lo Shaykh Al-Alawî. Lo Shaykh Sidi Adda Ben Tunes, nel suo libro *Ar-Rawdatu-s-saniyyah* (Mostaganem, 1354; Egira, 1936) dice che queste «visioni» furono assai numerose:

(4) A tale proposito va anche menzionata la nota finale su questo primo incontro: «Mi ritirai discretamente – dice il dr. Carret – riportando un'impressione che, a più di vent'anni di distanza, è rimasta nettamente impressa nella mia memoria, come se questi fatti risalissero solamente a ieri» (*ibidem*, p. 20).

Materiale protetto da copyright

egli ne ricorda una sessantina e Lings ne ha tradotte sei, una delle quali è dello stesso Shaykh Al-Alawî. Ora, a parte queste ultime, tra le visioni di cui riferisce l'opera araba ve ne sono alcune altre che presentano un carattere così particolare e significativo sotto il profilo che qui ci interessa, che sarebbe davvero spiacevole non parlarne in questa circostanza. Traduciamo i passi rispettivi:

«Una di queste visioni fu quella che venne riferita allo Shaykh Sidi Abdu-r-Rahmân Bû'azîz dal capo della *Zawya* del paese al-Jaâfirah. Questi gli disse: "Uno dei *fuqarâ* ci ha raccontato di aver visto la luna spaccata in due metà e che ne scendeva una tavola (*lawhah*) sospesa a delle catene, la quale non cessò di avvicinarsi alla terra finché non rimase una breve distanza. Ecco allora che apparve su questa tavola il Maestro Al-Alawî, che Allâh sia soddisfatto di lui, e con lui Seyyidnâ Aissâ (nostro signore Gesù), su di lui la Pace! Un araldo si levò a gridare: Chi vuole vedere Aissâ (Gesù), su di lui la Pace, col Maestro Sommo?! Eccoli qui che sono discesi dal cielo! Affrettatevi dunque! – La terra fu allora scossa violentemente coi suoi esseri, tutte le creature si radunarono e chiesero di salire col Maestro su questa tavola. Egli rispose loro: Rimanete in attesa! Noi torneremo da voi!"» (p. 138).

«Un'altra visione di cui diede notizia lo Shaykh Al-Hassan ben Abdel-Azîz at-Tilimsânî è la seguente: "Mi vidi in mezzo alla valle della città di Tlemcen, che era piena di una folla immensa; questa attendeva la Discesa (*Nuzûl*) di Aissâ (Gesù), su di lui la Pace!, dal cielo (5). Ora, ecco che un uomo ne discese effettivamente e si diceva di lui: È lui Aissâ! – Quando il mio sguardo cadde su di lui, vidi che era Sidi Ahmed ben Alioua (= Al-Alawî), che Allâh sia soddisfatto di lui"» (p. 135).

(5) La «Discesa» di Seyyidnâ Aissâ si riferisce simbolicamente al secondo avvento del Cristo, che nell'insegnamento islamico è legato agli eventi della fine dei tempi.

Materiale protetto da copyright

«La visione di cui diede notizia lo Sharîf venerato, il santo di Allâh Sidi Mohammad ben at-Tayyib ben Mûlây al-Arabî ad-Darqâwî, che Allâh ci faccia beneficiare delle sue benedizioni, è questa: "Vidi un gruppo di uomini che informavano della Discesa di Aissâ, su di lui la Pace, e affermavano che era sceso ed aveva in mano una spada di legno con cui colpiva la pietra, trasformandola in un uomo vero (*rajul*) e colpiva l'animale trasformandolo in essere umano (*insân*). Ora, io conoscevo quest'uomo disceso dal cielo ed ero in relazione epistolare con lui, lui mi scriveva e io gli scrivevo. Mi preparavo dunque a incontrarlo e, allorché lo trovai, constatai che era lo Shaykh Sidi Ahmed Al-Alawî, che Allâh sia soddisfatto di lui, solo che aveva l'aspetto di un medico che curava i malati ed era aiutato da più di sessanta uomini"» (p. 137).

A parte queste visioni avute in sogno, ne citeremo un'altra che sembra essere proceduta dallo stato di veglia, ma che si è dovuta trasferire tra veglia e sogno (in quest'ultimo caso si tratterebbe più esattamente di una *wâqi'ah*, un «evento»):

«Ecco ciò di cui ha dato notizia il fedele d'amore, l'essere dalla sostanza pura, Sidi Ahmed Hâjjî at-Tilimsânî, dicendo: "Mentre stavo attendendo all'invocazione suprema (*adh-dhikru-l-az'am*) (6), vidi le lettere del Nome della Maestà divina (*Ismu-l-Jalâlah*) che riempivano l'universo intero. Ebbene, da queste lettere vidi costituirsi la persona del Profeta, che Allâh gli accordi grazie unitive e grazie pacifiche, in una forma luminosa. Poi le stesse lettere si manifestarono in un'altra forma, nella quale scorsi la figura dello Shaykh Sidi Ahmed ben Alioua, sul cui corpo era scritto *Muçtafâ Ahmed ben Alioua*; dopo di che, udii una voce che gridava: Testimoni! Osservatori! (*Shuhadâ! Ruqabâ!*) Poi, queste lettere (del nome divino *Allâh*) si rivelarono una terza volta: stavolta ciò avvenne sotto la forma dello Shaykh, il cui capo recava una

(6) Si tratta del *dhikr* fatto con il nome *Allâh*, qualificato correntemente come «il Nome della Maestà divina», espressione che del resto si trova nel prosieguo immediato della frase.

Materiale protetto da copyright

corona. Mentre rimanevamo così, ecco che un uccello scese sul suo capo e mi disse: Guarda, è il *maqâm* (stazione spirituale) di Aissâ (Gesù), su di lui la Pace!"» (p. 145).

Un'altra decina delle «visioni» riportate nel libro dello Shaykh Adda mostra una esplicita e diretta relazione dello Shaykh Alawî col Profeta Mohammad; e questa, in una materia di tal genere, è una cosa che potremmo dire perfettamente normale. Una di esse, riferita dallo Shaykh Al-Alawî stesso, si trova citata nel libro di Lings. Ma quelle di cui abbiamo dato la traduzione e che menzionano ciascuna una relazione particolare dello Shaykh Al-Alawî con «Seyyidnâ Aissâ» e più precisamente con la sua «stazione spirituale» (*maqâm*) in Islam, costituiscono un fenomeno molto poco comune e non ancora spiegato, almeno per quanto ci consta; in ogni caso, nel volume che citiamo lo Shaykh Adda non fornisce alcun commento e Lings da parte sua non ne fa menzione alcuna. Per noi, questo gruppo particolare di «visioni» è significativo non solo del caso spirituale personale dello Shaykh Al-Alawî, ma anche della sua funzione iniziatica. Più esattamente, qui abbiamo innanzitutto un esempio che illustra i tipi iniziatici esistenti in forma mohammadiana, dei quali parla Ibn Arabî nelle sue *Futûhât*, come abbiamo già segnalato in altre occasioni (7). Preciseremo inoltre che la forma profetica mohammadiana in quanto sintesi finale del ciclo profetico da Adamo in poi include e riassume tutti i tipi di spiritualità rappresentati dai profeti precedenti, i più importanti e caratteristici dei quali sono menzionati dalla rivelazione coranica e dagli *ahâdîth* del Profeta (8). La dottrina di Ibn Arabî spiega le cose in questo modo: Il Profeta Mohammad,

(7) Vedere in particolare la menzione fatta in *Études Traditionnelles*, nn. 372-373, luglio-ottobre 1962, p. 166, nota 2 e, più specificamente, per quanto riguarda il tipo spirituale islamico di Aissâ, p. 169, nota 12.

(8) Inoltre si può osservare che la forma mohammadiana, a parte il suo carattere universale e totalizzatore, presenta un aspetto particolare e differenziale, in ragione del quale il Profeta dell'Islam si trova storicamente allineato agli altri casi profetici del ciclo tradizionale totale.

Materiale protetto da copyright

o la sua luce, fu la prima creazione divina; dalla sua luce furono tratte le luci degli altri profeti che sono venuti successivamente nel mondo umano come suoi «luogotenenti»; lui stesso è venuto fisicamente alla fine del ciclo della manifestazione profetica ed è così, d'altronde, che le leggi dei suoi luogotenenti sono «abrogate» e rimpiazzate dalla sua legge, che le contiene tutte in potenza e che, quando le ritrova in atto sul piano storico, le conferma o no, secondo il regime provvidenzialmente assegnato all'ultima parte dei tempi tradizionali. In ogni modo, indipendentemente dall'attuale presenza nel mondo di leggi formulate dai rivelatori precedenti, le entità spirituali di questi ultimi figurano come realtà inerenti e costitutive della forma mohammadiana stessa e come funzioni presenti nell'economia iniziatica dell'Islam. È per questa ragione che gli uomini spirituali del *Taçawwuf* vivono e si sviluppano iniziaticamente, e ciò senza nessuna scelta deliberata da parte loro, secondo questo o quel tipo spirituale che corrisponde loro in maniera naturale, o in via generale o nell'una delle fasi della loro carriera; beninteso, essi non ne realizzano le possibilità se non in quanto queste ultime si trovano in loro stessi. È dunque possibile che alcuni debbano passare successivamente sotto il regime iniziatico di più d'una di queste entità profetiche particolari inscritte nella sfera totalizzatrice mohammadiana (9).

Per quanto concerne il caso dello Shaykh Al-Alawî, con le «visioni» in questione noi abbiamo soltanto dei documenti indiretti, occasionali e limitati a un solo momento della sua vita, ma questo momento era particolarmente importante per

(9) Vi sono casi di maestri o «santi» dell'Islam che hanno realizzato così le possibilità corrispondenti a ciascuno dei profeti particolari. Tale questione ha uno stretto rapporto con la dottrina dei Sigilli tradizionali in Islam e più in particolare con la dottrina del Sigillo del Magistero mohammadiano (*khâtamu-l-Walâyati-l-muhammadiyyah*), che non è stata per nulla compresa, ed è stata addirittura snaturata, dagli orientalisti che se ne sono occupati. Ci sarà necessaria un'altra occasione per affrontare questo argomento.

Materiale protetto da copyright

la carriera personale del maestro e per i destini storici della *tarîqah* cui egli apparteneva. Tale *tarîqah*, a parte un ruolo normale nel quadro islamico, doveva pure rappresentare la presenza effettiva del *Taçawwuf*, come via iniziatica, ai confini del mondo occidentale e all'interno stesso della zona d'influenza europea sul mondo musulmano, zona che è stata anche quella di una penetrazione inversa; essa perciò doveva esprimersi attraverso modalità appropriate ad un effettivo ed efficace contatto con la sensibilità intellettuale dell'Occidente. Malgrado le alterazioni e l'oblio dovuti all'azione del modernismo antitradizionale, questa sensibilità doveva essere, nella misura in cui sussisteva, di carattere principalmente cristico. In queste condizioni, la presenza attuale di uno spirituale musulmano di tipo *aissâwî* (10) alla testa di una branca nordafricana della *Tarîqah Shâdhiliyyah* appare molto ben comprensibile, mentre altri fatti concomitanti o conseguenti possono solo confermare questo modo di vedere le cose.

Riguardo agli Sciadiliti, ricorderemo quanto noi stessi abbiamo già scritto trattando delle fonti islamiche dell'opera di Guénon (11). Menzionando l'interesse più diretto che ha l'Islam, tra tutte le forme tradizionali orientali, a quanto concerne la sorte dell'Occidente e le possibilità del suo raddrizzamento tradizionale, abbiamo segnalato il ruolo dello Shaykh sciadilita egiziano Elish Al-Kabîr. Questi è l'autore della famosa affermazione citata da René Guénon nel cap. III del *Symbolisme de la Croix* (1931): «Se i Cristiani hanno il

(10) Questo qualificativo deriva dal nome islamico di Gesù ed è usato nel *Taçawwuf* (per esempio da Ibn Arabî) per caratterizzare quegli *Awliyâ* (sing. *walî* = «amico di Dio», santo) il cui tipo spirituale è lo spirito di Gesù in quanto possibilità contenuta dalla forma mohammadiana generale; esso non deve assolutamente essere confuso con quello portato dai membri della *Tarîqah Aissawiyyah*, la cui denominazione deriva dal nome dello Shaykh Ben Aissâ, fondatore di una branca nordafricana della *Tarîqah Qâdiriyyah*.

(11) *L'Islam et la fonction de René Guénon*, in *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1953, pp. 14-47. [Trad. it. in Michel Vâlsan, *La funzione di René Guénon*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1985, pp. 15-40].

Materiale protetto da copyright

segno della Croce, i Musulmani ne hanno la dottrina». D'altronde, fu soprattutto sulla base di dati dottrinali provenienti da questo maestro, che Guénon scrisse questo libro, il quale occupa un posto centrale nell'insieme della sua opera e riguarda al più alto grado le modalità occidentali di partecipazione all'intellettualità tradizionale. Non abbiamo l'intenzione di insistere altrimenti su questo punto nella sede presente; ci limiteremo a precisare che questo libro di Guénon, e dopo di esso tutti quelli della sua opera che trattano del simbolismo, procedono da principi caratteristici degli uomini spirituali *aissâwî*, principi che sono quelli della Scienza delle Lettere (*Ilmu-l-Hurûf*), intesa soprattutto in senso di conoscenza e di arte del Soffio divino o di vita (essendo prima di tutto, le «lettere», gli elementi articolati del Verbo). Aggiungiamo anche che questa scienza spirituale fu quella di Al-Hallâj, celebre *aissâwî* dei secoli III e IV dell'Islam (858-922), il caso del quale, per una coincidenza che non ha nulla di fortuito, costituisce anche nella nostra epoca il tema per eccellenza dell'interpretazione orientalistica del *Taçawwuf*. Ora, siccome il caso di Hallâj comporta delle particolarità e degli accidenti difficili da situare, soprattutto quando non si ha un punto di vista tradizionale, se ne fa tanto più facilmente, ma non senza distorsioni, una sottile macchina da guerra contro l'Islam nel suo insieme; e a tale macchina da guerra hanno dovuto soccombere anche degli Orientali moderni, tributari di ambienti universitari europei. Si è avuto in ciò, potremmo dire, come la contropartita dei rapporti intellettuali tra Islam e Occidente dei quali parlavamo poc'anzi.

Tornando all'opera che ci ha presentato l'occasione per scrivere queste righe, diremo anche che in esse non abbiamo esposto tutte le riflessioni che potremmo eventualmente formulare. Su un punto in particolare, sul quale Lings è stato molto discreto, siamo stati discreti anche noi: ciò senza che vi sia stata alcuna connivenza e d'altronde per ragioni, pensiamo, un po' differenti dalle sue, anche se in fondo non opposte. Speriamo tuttavia che un giorno avremo l'occasione per essere più completi.

Materiale protetto da copyright

6. PRECISAZIONE

Ci eravamo impegnati in anticipo a pubblicare tutto ciò che Marco Pallis avesse ritenuto utile aggiungere alla sua tesi o contro la nostra, ed è per questo che abbiamo dato spazio al suo nuovo testo sulla dibattuta questione dell'iniziazione cristiana. Ciò nonostante, non vi troviamo nessuna chiarezza supplementare e nessuna soluzione delle difficoltà di fondo: le obiezioni dirimenti fatte alla sua tesi e al suo modo di leggere e di comprendere la tesi di Guénon non impediscono a Marco Pallis di ribadire le sue conclusioni; le prove di fatto nonché gli argomenti dottrinali da noi recati per sostenere la tesi normale non gli sembrano sufficienti neanche essi per fargli mutare opinione. Tuttavia il nuovo articolo dà l'impressione di essere stato scritto per non mancare di mantenere finché possibile la posizione dottrinale assunta e, anche, per non perdere l'occasione di fare qualche nuova critica, sempre più a carattere personale, contro Guénon, cosa che avremmo preferito non vedere.

Infatti Marco Pallis aveva basato la sua tesi dell'iniziazione sacramentale a carattere «eso-exoterico» sul simbolismo del Velo del Tempio e del suo squarciarsi; egli pensava, come altri autori non al corrente dell'esistenza di due veli, che si trattasse di un velo che separava il Santo dal Santo dei Santi. Da parte nostra (1), ricordando qui che i veli erano due e che,

(1) Cfr. *L'Initiation Chrétienne - Réponse à Marco Pallis*, in *Études*

Materiale protetto da copyright

se uno si era squarciato, l'altro non lo era, avevamo fatto notare che non si potevano più considerare conseguenze simboliche totalizzanti: una comunicazione e una interpenetrazione completa tra interiore ed esteriore. Perciò, nel caso dello squarciarsi del velo che custodiva l'ingresso del Santo dei Santi, tesi di Marco Pallis, non può più trattarsi che di una comunicazione all'interno del Tempio, ma non col Vestibolo (o Atrio o anche Portico) che corrisponde al dominio dell'exoterismo. Inoltre, abbiamo mostrato come un maestro quale Origene, che rappresenta la scienza spirituale della scuola di Alessandria e ha specificamente trattato del simbolismo dei veli, insegni che a squarciarsi non fu il velo tra il Santo e il Santo dei Santi, bensì quello tra il Santo e il Vestibolo (d'altronde questa era l'opinione dei Padri della Chiesa in generale); quindi abbiamo fatto notare che l'intercomunicazione con l'esterno non poteva più coinvolgere tutto il mistero del Tempio: quello del Santo dei Santi sussisteva integralmente distinto.

Per Marco Pallis tutte queste obiezioni non cambiano nulla: poteva solo trattarsi, a quanto pare, del velo «più importante», quello che copriva l'ingresso del Santo dei Santi e la comunicazione dell'interno con l'esterno avveniva nonostante continuasse a sussistere l'altro velo! Per Marco Pallis questo squarciarsi del velo significa inoltre «il momento della fusione simbolica delle due nature, fusione totale e irrevocabile».

Faremo alcune obiezioni a proposito di questo sovraccarico di speculazioni simboliche.

Innanzitutto la fusione delle due nature aveva avuto luogo, secondo la dottrina cristiana, con l'Incarnazione e la nascita umana, non con la fine della carriera storica del Cristo (2). Inoltre, il simbolismo del Tempio con le sue tre parti è quel-

Traditionnelles, nn. 389-390, maggio-giugno e luglio-agosto 1965.

(2) Si potrebbe anche notare che la Passione fu, al contrario, l'occasione del cruciale e drammatico *Eli, Eli, lamma sabactani*, il cui simbolismo è di per sé l'inverso di quello dell'Incarnazione.

Materiale protetto da copyright

lo della tritomia iniziatica corpo-anima-spirito dell'essere umano totale o dell'Uomo Universale (3). Quando Origene, dando una spiegazione di vera saggezza, indicava che il più importante dei veli, e quindi tutto ciò che esso significava, era rimasto intatto e che toccava al cristiano operare per togliere l'ultimo velo, che rappresenta l'ostacolo più interno, si può dire che lui stesso fosse d'accordo con un tale schema simbolico (4).

Adesso, se su un tema così facilmente giudicabile nella sua economia Marco Pallis può nonostante tutto continuare a sostenere quello che gli conviene, non c'è da confidare molto in un'intesa o in una conclusione di comune accordo. Questa questione simbolica è l'immagine stessa della sostanza intellettuale che essa deve introdurre. In effetti, troviamo poi risolte nel medesimo stile tutte le altre questioni difficili per la sua tesi.

Si ricordi che Marco Pallis aveva presentato la tesi di Guénon sull'iniziazione cristiana e sulla funzione dei sacramenti nella maniera più irreale. Guénon veniva accusato di aver dichiarato che il Cristianesimo, prima di aver oltrepassato tre secoli, «aveva perduto la sua eredità essenziale» ed era rimasto da allora in «uno stato di evirazione exoterica». Ristabilimmo allora le cose appoggiandoci a citazioni testuali, le quali mostravano come per Guénon l'adattamento del Cristianesimo implicasse invece l'essenziale continuità iniziatica, e ciò in un ordine che doveva restare esoterico in rappor-

(3) Avevamo già segnalato un certo parallelismo di dati fra i tre sinottici e il quarto vangelo: da una parte il colpo di lancia al costato, dall'altra lo squarciarsi del Velo. Il colpo di lancia è avvenuto sul corpo; in ciò si vede anche la ragione della corrispondenza tra il velo squarciato e quello che dava sul Vestibolo.

(4) Quanto al fatto della rivelazione delle cose nascoste al tempo in cui si costituì il Cristianesimo, abbiamo anche mostrato (pp. 159-160) come tali rivelazioni (accompagnate da occultamenti simultanei) siano caratteristiche di ogni tradizione nuovamente fondata e come ciò non cambi nulla quanto alla distinzione naturalmente necessaria, nella struttura di una tradizione di forma religiosa, tra religione generale e via particolare iniziatica.

Materiale protetto da copyright

to all'exoterismo della nuova struttura (5); e inoltre, come non sia mai stato messo in questione che questo adattamento provvidenziale, rappresentato dalla nuova forma religiosa, avesse significato la perdita dell'ordine iniziatico, che ne restava necessariamente l'asse (6). Ebbene, l'aver rimesso in ordine queste nozioni non è servito a niente, poiché Marco Pallis sostiene ancora adesso – e in termini volontariamente peggiorativi e provocatori – che secondo Guénon i riti esoterici del Cristianesimo originario «hanno assunto un'importanza ridotta in un certo momento della storia, per far fronte alle ridotte necessità di una collettività umana dotata di mezzi intellettuali insufficienti: l'Occidente». Naturalmente Marco Pallis dimentica di aggiungere che secondo Guénon l'essenza iniziatica sussisteva sempre e si perpetuava per un'*élite* analoga a quella per cui essa era stata inizialmente rivelata. Prosegue dunque come prima: «Questa riduzione della spiritualità cristiana (tranne una o due eccezioni) (?) ad un rango exoterico permanente viene descritta come "provvidenzia-

(5) Il Cristianesimo originario, che aveva avuto una posizione iniziatica ed esoterica all'interno del Giudaismo (e che dopo il Cristo, secondo certe testimonianze, si mantenne ancora per qualche secolo su linee giudaico-cristiane) conservò un'analogia col Giudaismo all'interno della forma di nuova religione che esso assunse presso i Gentili in seguito a questo adattamento; così la nuova *élite* iniziatica venne chiamata, sulla base di S. Paolo, *Romani*, 9, 6, «Nuova Israele», «Vera Israele», «Israele secondo lo spirito» (in contrapposizione a quella «secondo la carne»). Cfr. René Guénon: «Il nome di "Israele" non è stato spesso impiegato anche per designare l'insieme degli iniziati, qualunque sia la loro origine etnica, e questi... formano realmente il "popolo eletto"...» (*Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante*, in *Le Voile d'Isis*, luglio 1932, ripreso nel cap. VI degli *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*).

(6) Si può anche dire che è Marco Pallis, e solamente lui, a sostenere che questo ordine puramente iniziatico ed esoterico del tempo della carriera storica del Cristo sia stato «perduto» per il Cristianesimo, perché dopo lo Squarciamento del Velo, secondo lui, la nuova tradizione avrebbe assunto una struttura nuova e ambivalente, «eso-exoterica», la qual cosa corrisponde piuttosto a un vero e proprio «exoterismo», come preciseremo più avanti.

Materiale protetto da copyright

le" (7). Ciò equivale a dire che da parecchi secoli la tradizione cristiana e i mezzi di grazia che essa prevede comunemente sono bastati solo per rispondere ai bisogni delle intelligenze mediocri, sicché quanti erano dotati di capacità sufficienti per seguire il cammino di una gnosi (e coloro che hanno questo punto di vista si annoverano indubbiamente tra questi) sono stati costretti a cercare altrove il mezzo per attualizzare la visione dei misteri più grandi ai quali aspiravano». Tutto ciò è semplicemente sbalorditivo! Infatti, che cosa impediva ai cristiani che si credevano qualificati per la gnosi di cercare e di prendere questa strada nella sua forma cristiana? Come è possibile parlare per l'epoca tradizionale normale del Cristianesimo di un obbligo «di cercare altrove», quando una tale necessità poteva farsi sentire in Occidente solo molto più tardi, per esempio nell'epoca contemporanea, allorché ci si è resi conto che l'iniziazione e l'esoterismo cristiani erano diventati praticamente inaccessibili.

L'estensione provvidenziale del Cristianesimo fuori dal suo ambito originario doveva comportare un adattamento formale e modifiche strutturali d'insieme, ma l'essenziale restava lo stesso. È per questo che le proteste reiterate più oltre da Marco Pallis sono incomprensibili: «È impossibile, dice, che la religione fondata dal Cristo cambi di natura o sia privata di un qualunque elemento essenziale». Ripetiamo: ogni cambiamento valido poteva intervenire solo per volontà del Legislatore divino, rappresentato, dopo il Cristo, dallo Spirito Santo inviato in suo nome e operante nel quadro della Chiesa (8), sicché non si trattava di privare il Cristianesimo di una grazia, ma di assicurarne un'altra. Per contro, le perdite di grazie o di depositi tradizionali non riguardano il Legislatore, ma gli

(7) Marco Pallis coglie l'occasione per ironizzare sull'idea che un tale adattamento possa essere «provvidenziale», perché capisce sempre che, secondo Guénon, si tratterebbe semplicemente e solamente di una privazione dei Sacramenti del loro carattere iniziatico e dell'assenza di una iniziazione normale mantenuta al di fuori dell'ordine exoterico.

(8) Cfr. il nostro articolo già citato, pp. 176-177.

Materiale protetto da copyright

uomini. Sappiamo fin troppo bene, ahimè, che le comunità e le loro istituzioni tradizionali possono decadere, corrompersi e, perdendo lo spirito tradizionale, perdere anche delle grazie. Qui ci imbattiamo in un argomento diverso, che concerne il ciclo della vitalità spirituale dell'umanità, e nella questione della rivivificazione delle forme tradizionali. È per questo che quanto dice ancora Marco Pallis, confondendo d'altronde riforme provvidenziali ed effetti del tempo, è parimenti privo di senso: «è impossibile che dei mezzi di grazia donati fin da principio dal Fondatore cambino di carattere o cadano in sospeso o diventino praticamente inaccessibili dopo un certo tempo». Nondimeno tutto ciò può capitare a causa di un susseguirsi di eventi in cui si tratta addirittura del ritirarsi del centro spirituale esoterico della Tradizione (9).

Nel prosieguo del brano citato, Marco Pallis dice una cosa veramente straordinaria: «Suggerire che per una ragione contingente questi (cioè i Sacramenti) abbiano ormai assolutamente bisogno di un complemento derivante da fonti non cristiche è "eretico" nel senso preciso del termine, vale a dire arbitrario e contraddittorio ecc.». Qui Marco Pallis ha dovuto capire un'altra volta, a modo suo, non si sa che cosa; in ogni caso, però, non è ammissibile insinuare che Guénon o altri che seguono il medesimo punto di vista abbiano potuto proporre qualcosa del genere, che entrerebbe nella categoria dei sincretismi o delle mescolanze di forme tradizionali (10).

(9) Qui potremmo ricordare quello che diceva Guénon circa gli effetti delle deviazioni tradizionali accentuatesi in seguito alla distruzione dell'Ordine del Tempio: «...arrivò un giorno in cui anche questi Rosa-Croce dovettero abbandonare l'Occidente, le cui condizioni erano diventate tali, che la loro azione non poteva più esercitarsi; allora, si dice, si ritirarono in Asia, riassorbiti in qualche modo verso il Centro supremo, del quale essi erano come un'emanazione» (*Les Gardiens de la Terre Sainte*, in *Le Voile d'Isis*, agosto-settembre 1929, ripreso nel cap. III degli *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*).

(10) In questo ordine di cose, ricordiamo solo quanto suggeriva lo stesso Marco Pallis al termine del suo articolo su *Le Voile du Temple* (*Études Traditionnelles*, marzo-aprile 1965), cioè che dei Cristiani potevano «fare ricorso a un *guru* appartenente ad un'altra forma» (tradizionale).

Materiale protetto da copyright

Marco Pallis fa inoltre a Guénon un processo speciale, bizzarro anche per la sua insistenza, per aver detto in uno dei suoi articoli più importanti, *Christianisme et Initiation*, di non avere «mai sentito nessuna inclinazione a trattare specificamente questo argomento (le questioni attinenti al carattere proprio del Cristianesimo), per molte e differenti ragioni, la prima delle quali è l'oscurità pressoché impenetrabile che circonda tutto ciò che si riferisce alle origini e ai primi tempi del Cristianesimo ecc.». Ora, ciò è perfettamente comprensibile per il fatto stesso che si tratta solo di una questione storica e che la questione principale della natura e dei mezzi dell'iniziazione cristiana non aveva mai costituito un problema per lui. In ogni caso, avendo dovuto trattare questo argomento, egli lo ha fatto in modo magistrale e molti gliene sono riconoscenti. Per Marco Pallis la questione delle origini non è oscura. Evidentemente non è al corrente delle discussioni che vi sono fra i teologi stessi, da molto tempo e soprattutto negli ultimi decenni! In un'altra occasione ritorneremo sui cambiamenti che hanno luogo attualmente in questo dominio degli studi e che vengono a confermare le tesi guénoniane, per di più, fatto significativo, per opera di autori che avevano già avuto l'occasione di scrivere per combatterle.

Ma non è soltanto la tesi di Guénon ad essere malamente presentata da Marco Pallis; lo è anche la sua propria tesi, che da un articolo all'altro o da una pagina all'altra è presentata in maniera differente. Avevamo già fatto notare, nel nostro articolo del 1965, che non vi è coincidenza fra la tesi che attribuisce ai sacramenti attuali il carattere di riti d'iniziazione e la tesi di Marco Pallis secondo cui questi sacramenti avrebbero fin dalla loro origine un ambiguo statuto «eso-exoterico»; la prima di queste concezioni considera l'impiego exoterico dei sacramenti come un semplice «stato di fatto», irregolare anche riguardo alla loro natura, mentre la seconda riconosce ai sacramenti nel loro impiego generalizzato uno «stato di diritto» conforme alla loro definizione costitutiva, nel quale non è presente alcuna irregolarità. La differenza, lo si vede, sotto il rapporto «legislativo» è enorme. Marco Pal-

Materiale protetto da copyright

lis non sembra rendersene conto, perché, prendendo atto con una vaga allusione della nostra osservazione, adesso dichiara che la sua concezione, che è «un po' differente, concorda sostanzialmente» con l'altra. E scrive: «I principali sacramenti cristiani, iniziatici in origine (come ha anche dichiarato Guénon) non hanno subito fino ai giorni nostri nessuna trasformazione essenziale nel loro carattere. L'esteriorizzazione generale del punto di vista cristiano che si è prodotta in questi ultimi tempi – la cosa è innegabile – può essere attribuita allo stadio avanzato dell'incomprensione umana; non è necessario attribuirla a cause più misteriose!». E noi, che dopo il precedente articolo di Marco Pallis credevamo davvero che i sacramenti e la loro funzione fossero solidali con l'evento misterico dello Squarciamento del Velo! Eccoci adesso indotti a considerare che la loro esteriorizzazione – sopraggiunta in «questi ultimi tempi» – deve essere attribuita soltanto allo «stadio avanzato» dell'incomprensione umana! Marco Pallis adesso dunque ritiene che l'estensione dei sacramenti all'intera comunità cristiana sia solo uno «stato di fatto» abbastanza recente e probabilmente fa così per allontanarsi troppo dalla tesi precedente; tuttavia, così facendo, egli annulla la propria tesi. Quanto a noi, ci risulta più facile far notare come la divergenza tra le due concezioni che Marco Pallis vuole apparentare sia tale, che in realtà i sacramenti non possono più essere gli stessi dall'una all'altra. Infatti, i sacramenti della tesi precedente sono quelli che il Cristo aveva fondato e praticato con gli Apostoli allorché la via cristica occupava nel Giudaismo la posizione normale che ha una via iniziatica in un quadro tradizionale generale; quelli che nella tesi di Marco Pallis sono condizionati dalla Passione, derivano il loro carattere dal Sacrificio del Cristo. C'è differenza di «data» di partenza, come c'è differenza di «virtù» operativa, come c'è differenza di «statuto»; doveva esserci anche differenza di «carriera storica», ma adesso Marco Pallis la vuol fare scomparire. Dovremmo anche dire di più: in realtà, dei riti definiti fin da principio come «eso-exoterici» sarebbero piuttosto dei riti di religione generale che vengono

Materiale protetto da copyright

solitamente considerati come «exoterici» e che devono essere praticati anche da coloro che hanno ricevuto una iniziazione vera e propria (11).

D'altra parte, quanto a quello che abbiamo detto sulla questione dell'iniziazione cristiana, Marco Pallis ritiene che il nostro punto di vista sia diverso da quello di Guénon; questa opinione inattesa si spiega naturalmente con la stessa falsa idea che egli si è fatta fin dall'inizio circa la tesi di Guénon e che non vuole abbandonare malgrado le nostre rettifiche (è vero che questa idea è molto pratica quando si vuole criticare Guénon!). In ogni caso, egli dichiara anche che il nostro punto di vista è «plausibile» in sé, ma è insufficientemente dimostrato per poter essere accolto. Per una volta, abbiamo a che fare con qualcosa che si lascia comprendere.

Il nostro contributo personale in questa discussione, a parte certe vedute dottrinali che sviluppano il punto di vista guénoniano, è consistito soprattutto in una prima raccolta di dati documentari desunti da diversi autori, vissuti in epoche di piena realtà tradizionale del Cristianesimo, dati che testimoniano dell'esistenza di un esoterismo cristiano normale e segnalano anche, talvolta, l'esistenza di riti di trasmissione

(11) Infatti non bisogna dimenticare che, come precisava Guénon, «i riti exoterici possono, per coloro che hanno ricevuto una tale iniziazione, essere in qualche modo trasposti in un altro ordine, nel senso che essi se ne serviranno come di un sostegno per il lavoro iniziatico stesso e quindi, per loro, gli effetti non saranno più limitati al solo ordine exoterico, come avviene per la generalità degli aderenti della medesima forma tradizionale; in ciò, si ha nel caso del Cristianesimo ciò che si ha per ogni altra tradizione, da quando c'è o c'è stata una iniziazione propriamente cristiana. È chiaro però che, lungi dal dispensare un'iniziazione regolare o dal poterla sostituire, questo uso iniziatico dei riti exoterici invece la presuppone essenzialmente come condizione necessaria della sua possibilità stessa: condizione alla quale non potrebbero supplire neanche le qualificazioni più eccezionali e fuori dalla quale tutto quanto oltrepassa il livello ordinario può sfociare tutt'al più nel misticismo, cioè in qualcosa che, in realtà, appartiene ancora all'ambito dell'exoterismo religioso» (*Christianisme et Initiation*, in *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*, p. 23).

Materiale protetto da copyright

iniziatica. A questo capitolo possiamo aggiungere adesso altri elementi e pensiamo di ritornare prossimamente su tutto ciò trattando della questione del Cristianesimo originario.

D'altra parte, abbiamo riferito certe informazioni d'ordine privato relative all'esistenza contemporanea di un'iniziazione esicastica e del rito di ricollegamento che essa comporta. Altri dati ci sono giunti in seguito. Siccome le interpretazioni dottrinali devono tener conto dei fatti constatati e in definitiva adeguarsi a questi, ne riportiamo i particolari e le circostanze nella cronaca che poniamo in appendice a questa precisazione, sotto il titolo *Studi e documenti sull'esicasmo*. Ne risulta che la linea esicasta di Optino si era rimanifestata in modo spontaneo un quarto di secolo fa in Romania; secondo informazioni provenienti da persone ricollegate attualmente a questa linea, oltre al ricollegamento iniziale vi è una serie di iniziazioni chiamate «benedizioni», le quali, benché se ne abbiano poche notizie precise, ricordano certe forme iniziatiche occidentali a gradi. Le persone (monaci o no) che accordano il ricollegamento sono abilitate a ciò in maniera specifica. Le referenze che forniamo nel nostro articolo documentario basteranno per consentire ai lettori, eventualmente, di orientarsi, se vogliono verificare queste informazioni. Le informazioni che abbiamo date nel nostro articolo del 1965 provengono dal ramo moldavo dell'esicasmo paissiano (12). Tutto ciò ci dispenserà, speriamo, dal rendere di pubblico dominio alcune lettere personali il cui contesto interessa soltanto noi.

* * *

È opportuno dire almeno una parola sulla situazione speciale di un rito come quello dell'Eucaristia, sul quale Marco

(12) L'autore di tali lettere, un amico personale, avendo avuto conoscenza del suddetto articolo, ci ha scritto: «Riconfermo solennemente le affermazioni che ti ho fatte e che tu riproduci; dovrei aggiungervi tante sfumature decisive, ma non vedo come potrei farlo per corrispondenza».

Materiale protetto da copyright

Pallis insiste e del quale le virtù considerate dai maestri della gnosi cristiana appaiono con virtù incontestabilmente iniziatiche.

Non c'è nulla di sorprendente che un medesimo mezzo, un rito o un sostegno sacro, possa avere virtù iniziatiche per gli uni e virtù d'ordine semplicemente religioso, o anche «mistico», per gli altri. Ricorderemo qui un esempio abbastanza chiaro che abbiamo già citato nel nostro articolo del 1965 (p. 153, nota 1), quello del *Corano* nella tradizione islamica: in esso si trovano tutte le scienze metafisiche e cosmologiche, iniziatiche e religiose, esoteriche ed exoteriche, nonché tutti i mezzi operativi corrispondenti. Nonostante ciò, questo *Corano* viene insegnato in linea di principio a tutti i credenti; si tratta di un dono divino generale, di un'istituzione regolare centrale, che occupa questa posizione a pieno diritto e non per uno scivolamento «di fatto»: si tratta solo di osservare certe regole elementari di convenienza allorché lo si accosta. La preghiera ordinaria «exoterica» non è possibile per nessuno, se non si recita un frammento di questo *Corano* che è la rivelazione umana e verbale della Scienza, della Grazia e del Potere divini, la discesa sensibile del Verbo universale. Si vede a sufficienza l'analogia di situazione con l'Eucaristia (13). Ora, il fatto ordinario – dunque exoterico – di apprendere il *Corano*, di studiarlo e di praticarlo non potrebbe costituire di per sé un'iniziazione.

Per essere ancora più espliciti, bisogna anche dire che le istituzioni sacre del dominio chiamato «exoterico» non sono solidali con un uso o una concezione «exoterista». Bisogna fare una differenza tra exoterismo in quanto «punto di vista» ed exoterismo in quanto ordine istituzionale e pratico delle cose. Il punto di vista «exoterista» è incompatibile con l'aspetto e il senso iniziatico ed esoterico delle cose, ma i riti

(13) Sarà necessaria un'altra occasione per sviluppare certi aspetti di questa analogia e mostrare, in particolare, come essa possa spiegare la differenza di situazione della nozione di «Libro sacro» tra Islam e Cristianesimo.

Materiale protetto da copyright

e i mezzi dell'exoterismo, che sono cose sacre, si armonizzano in maniera naturale col punto di vista iniziatico, senza tuttavia condizionarlo, tanto più che l'ordine iniziatico dispone, tra l'altro, di riti che gli sono particolari.

Materiale protetto da copyright

7. STUDI E DOCUMENTI SULL'ESICASMO

I

Hermès, 4 (numero su *Le Maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*), ha pubblicato un articolo di Mons. André Scrima intitolato *La tradition du Père spirituel dans l'Eglise d'Orient*. Lo prendiamo in esame per segnalare un elemento documentario che ha un certo interesse per gli studi attuali sull'esicasmo. Dopo aver parlato della catena degli *starcy* di Optino (Russia centrale), che risale a Paissy Velickovski (1722-1794), il restauratore esicasta che si stabilì in Moldavia, l'autore, Archimandrita del Patriarcato Ecumenico e, a quanto pare, ricollegato lui stesso all'esicasmo, conclude così il suo scritto:

«È ad un altro Padre spirituale, della linea dello *starec* Paissy e assai recente (venne a mancare ai suoi discepoli nell'ottobre 1946), che chiederemo di pronunciare la parola conclusiva. Con la stessa coscienza, umile e limpida, degli spirituali di sempre, il Padre Giovanni, "il pellegrino straniero", poco prima della sua scomparsa rivolgeva ai suoi figli spirituali di Romania una lettera (inedita) che, se contiene il suo testamento, nondimeno spiega perché non ci può essere, in questo dominio, un'"ultima parola"; eccone le ultime righe».

Interrompiamo qui la citazione per fornire qualche spiegazione. Ci era già abbastanza nota, per averla appresa da un'altra fonte, la storia di questo monaco che, giunto anonimamente dalla Russia in Romania durante l'ultima guerra, visse

Materiale protetto da copyright

alcuni anni negli ambienti monastici romeni prima di ritornare nel suo paese per morirvi. Secondo informazioni più complete, egli si designava e si faceva designare dai suoi discepoli come "Pellegrino straniero" o "Giovanni lo Straniero" o semplicemente "lo Straniero". Certo, in tali epiteti vi era un titolo di categoria iniziatica, sicché ci si potrà riferire, a tale proposito, a quanto è stato scritto da Guénon circa gli epiteti di "viaggiatore" e di "straniero", che sono i due significati del termine *peregrinus*, da cui deriva "pellegrino", e circa il rapporto particolare che ha con il Compagnonaggio il simbolismo del "viaggio"» (1).

Riproduciamo adesso il frammento epistolare al quale introduce il testo di Mons. Scrima:

«...È così che il Signore mi ha fatto dono di ciò che si chiama "la Tradizione carismatica dell'eredità spirituale" e della grazia di condurre le anime verso la salvezza.

Rivolgendo indietro lo sguardo per contemplare il cammino percorso, io, il pellegrino che da 64 anni cammino sui sentieri di questa vita, riconosco che il Signore fin dall'inizio volle versare nel mio giovane cuore l'invincibile fiamma del Suo Amore.

Io Lo benedico, perché fin dai primi anni Egli mi ha portato, attraverso le Sue vie misteriose, fino alla fonte inesauribile da cui la grazia sgorga con fiotti abbondanti, fonte che i Padri antichi custodivano nei romitaggi, sui monti e negli angoli nascosti agli occhi del mondo.

Sì, benedico il Signore che, alla soglia dell'età matura, ha infuso nel crogiolo del mio giovane cuore quest'abbondanza di grazie di cui io vivo e che mi rinnova ancora oggi. Malgrado le sofferenze e i sentieri tortuosi della mia esistenza,

(1) *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 52: *A propos des pèlerinages*. È naturalmente in questa prospettiva tradizionale che si inscrive anche il documento intitolato *Les récits d'un pèlerin russe*, apparso originariamente in russo a Kazan verso il 1865 e conosciuto in francese soprattutto nella traduzione di J. Gauvin pubblicata nel 1943 a Neuchâtel.

Materiale protetto da copyright

Egli ha vigilato affinché questo tesoro non andasse perduto; lo ha conservato e ne ha preso cura affinché non scemasse. Addirittura, per parlare con una audacia spirituale, posso rendere testimonianza che anch'io, per umile e indegno che sia, ho comunicato a tutti quelli che l'hanno veramente cercata la grazia che mi era stata affidata.

Sì, è stato Lui solo, il Signore, a esserSi comunicato a tutti i pellegrini del nostro pellegrinaggio terreno, ad averli fatti venire fino a Sé per i sentieri stessi della loro vita quotidiana, al fine di spegnere la loro sete spirituale.

Orbene, la sete dello Spirito non può essere calmata e nulla la potrebbe saziare. Più la sua grazia si riversa nell'anima, più ne fa crescere la capacità e la riempie. È così, in verità.

La misericordia di Dio e la Grazia di Nostro Signore Gesù Cristo siano con voi tutti. Amen!».

Siccome conosciamo il testo integrale di questa lettera nella versione romena (l'originale è in russo e non lo possediamo), aggiungeremo alcune utili osservazioni a proposito della traduzione francese.

Innanzitutto la prima frase qui riprodotta, che avrebbe comunque avuto bisogno di qualche chiarimento, potrebbe essere rifinita, per risultare più esatta, nel modo seguente: «È così che il Signore mi ha accordato ciò che chiama "la consegna, per atto di grazia, di *una* eredità spirituale" (*înmânarea harica a unei mosteniri duhovnicesti*) (2), nonché l'incarico di condurre le anime degli uomini verso la salvezza (*precum si încredintarea conducerii spre mântuire a sufletelor oamenilor*)». Si noterà innanzitutto che il testo romeno parla di «*una* eredità spirituale», in maniera indeterminata, non di «l'eredità spirituale», perché non c'è un unico genere di eredità spirituale. L'«incarico di condurre le anime degli uomini» successivamente menzionato appare come una cosa

(2) Il termine romeno *înmânarea* (etimologicamente «atto del mettere in mano», dal latino *in manu*) significa «il consegnare a qualcuno una cosa».

Materiale protetto da copyright

diversa, benché verosimilmente condizionata dall'esistenza dell'eredità ricevuta.

Al secondo capoverso, non è privo d'interesse riprodurre un'espressione incidentale che non figura nella traduzione francese: « ...Vedo come il Signore Si sia affrettato fin dall'inizio, col Suo atto di elezione divina (*prin alegerea sa dumnezeiasca*), a versare nel mio giovane cuore un invincibile amore di fuoco per Lui».

Al quarto capoverso, dove si tratta del suo accostarsi alla «fonte inesauribile» e dove – secondo la versione romena – bisogna leggere «fonti inesauribili» della grazia, al plurale, viene da chiedersi se vi sia l'indicazione di un evento esclusivamente «interiore» e se non vi sia anche un'allusione a qualche pratica esteriore e ad una scoperta conseguente. La menzione delle «vie misteriose» attraverso le quali il pellegrino è stato «portato» alle fonti suddette, poi la precisazione secondo cui tali fonti erano quelle «che i Padri antichi custodivano nei romitaggi (3), sui monti e negli angoli nascosti» consentono una tale interpretazione, tanto più che il riferimento alla custodia dei Padri «antichi» implica che, da un certo tempo ormai, le «fonti» non erano più situate nei «luoghi» di una volta e che esse dovevano trovarsi necessariamente ancor più al di fuori di un mondo in cui non avevano né gli antichi sostegni né i guardiani di un tempo. La nozione dei centri spirituali ordinatori delle forme tradizionali, quella delle loro possibilità di «ritirarsi» o di «emigrare» più o meno lontano (sia verso centri spirituali «vicini», sia verso il Centro Supremo da cui originariamente procedono tutti i centri particolari), nonché quella della loro possibile «rimanifestazione» in un qualche momento favorevole del ciclo tradizionale, nel dominio delle tradizioni rispettive, queste nozioni che ci provengono dall'insegnamento iniziatico di René Guénon possono far comprendere quali siano gli elementi di

(3) La parola del testo romeno per «romitaggi» è *sihastrii*, adattamento del greco *hesychasteria* (analogamente, il romeno *sihastru*, «eremita», viene dal greco *hesychastos*).

Materiale protetto da copyright

carattere istituzionale e più tecnico che devono sottendere certi eventi e sviluppi spirituali, come quelli di cui si parla allusivamente in questa epistola.

Al termine del quinto capoverso e nel sesto, il Pellegrino, pur affermando le trasmissioni spirituali di grazia effettuate dal suo ministero, prende la precauzione, che in tale materia rientra d'altronde nello stile, di dire che il potere operante non appartiene a lui, ma è del Signore. Poiché certuni, come Marco Pallis (cfr. *Le Voile du Temple*, in *Études Traditionnelles*, novembre-dicembre 1964, pp. 265-266), partendo dal concetto che il Cristo è il principio di ogni operazione spirituale, credono di poterne dedurre che nel Cristianesimo sia assente ogni trasmissione iniziatica affidata alla mediazione di maestri (geronti, *starcy* ecc.), cogliamo l'occasione per far loro notare come invece le cose stiano in un modo, per così dire, del tutto normale...

La firma della lettera è: «Giovanni, il Padre straniero», un'ulteriore variante del suo epiteto.

Infine, per sottolineare ancora l'interesse del documento iniziatico costituito da questa lettera, ne riporteremo un brano caratteristico che si trova nella parte non pubblicata da Mons. Scrima:

«Fin da quando ero giovane, l'opera divina della Provvidenza è stata benevola nei riguardi del mio cuore e, sulla via della mia salvezza, mi ha fatto dono della benedizione di grazia data per via ereditaria. Essa mi ha fatto parimenti dono di una guida spirituale (vivente) in cui agiva la grazia, che riempiva la sua vita. Poi Dio mi ha fatto dono, direttamente, del Suo sostegno di grazia, pieno di saggezza e di fermezza sulla via della peregrinazione spirituale».

Vi è qui, evidentemente, l'enunciazione successiva di tre fatti differenti, intervenuti distintamente nella carriera del «Pellegrino straniero»: prima, una «benedizione di grazia», che può essere intesa come il primo ricollegamento alla via esicastica (4). Poi viene la menzione di una guida spirituale

(4) L'espressione «data per via ereditaria» vuole certamente dire che la

Materiale protetto da copyright

autentica, che sembra doversi riferire a un momento differente da quello in cui ha avuto luogo la «benedizione» iniziale. Infine, si tratta di un intervento divino diretto, evento che si trova espresso nei termini di una sorta di confermazione. Malgrado le formulazioni sommarie, abbiamo qui, senza alcun dubbio, dei fatti caratteristici di una via iniziatica.

Infine, non è trascurabile il fatto che in un'altra frase della parte non pubblicata di questa lettera si trovino le seguenti parole: «Beati coloro che non hanno dubitato di me, vostro indegno padre e confessore (5), che mi trovo tra voi come uno "straniero inviato"... ». Da ciò si può capire che il Padre Giovanni aveva agito, in particolare col suo viaggio in Romania, secondo un orientamento funzionale preciso, malgrado le apparenze esteriori.

Preciseremo inoltre, in questa circostanza, che dall'ambiente religioso romeno in cui visse il Padre Giovanni durante la guerra ci sono recentemente pervenute delle informazioni che confermano quanto abbiamo sostenuto circa il rito di ricollegamento esicastico nei nostri articoli sulla questione dell'iniziazione cristiana. Così, per quanto riguarda la «benedizione» (in romeno *binecuvântarea*) introduttiva nella pratica esicasta, uno dei nostri recenti corrispondenti, ex professore universitario a Bucarest, ci scriveva ultimamente: «Sono stato iniziato, ovvero, come si dice in linguaggio esicastico, ho ricevuto la "benedizione" da un discepolo del Padre Gio-

«benedizione» rispettiva non è un atto compiuto dal «benedicente» a titolo personale, per esempio in ragione della sua propria santità, ma a titolo funzionale, in rapporto con una realtà istituita e trasmessa per via ereditaria.

(5) La parola romena qui è *duhovnic* (di origine slavone), che, a parte il senso specifico di «confessore», ha anche l'accezione di «padre spirituale» (in slavone e in romeno *duh* significa «spirito»). [Per la traduzione dei brani della lettera del Padre Giovanni lo Straniero abbiamo tenuto presente, accanto alla versione di Vâlsan, il testo romeno riportato da André Scrima in *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în traditia rasariteana*, Bucarest, 1996, pp. 21-24, *N.d.T.*].

Materiale protetto da copyright

vanni (6). L'esicasmo athonita ha avuto nel nuovo Athos (7) una ristrutturazione russa. La persona (molto autorevole) con cui ho parlato non mi ha potuto dire fino a che punto è arrivata questa ristrutturazione; ha solo saputo, dal Padre Giovanni, che nella disciplina esicastica ci sono sette tappe spirituali che corrispondono ai sette misteri evangelici e che in ciascuna di queste tappe il "pellegrino" riceve una "benedizione", vale a dire un'iniziazione».

In una lettera successiva, il medesimo corrispondente, dopo aver consultato un discepolo diretto del Padre Giovanni che occupa tra l'altro un grado importante nella gerarchia ecclesiastica, ci precisava quanto segue: «Per quanto concerne il potere di trasmettere la "benedizione" in materia di preghiera dell'intelletto (*rugaciunea mintii*), il Padre B. è categorico: solo coloro che ricevono una *delega speciale*, tramite un *rito speciale*, possono trasmettere questa preghiera». Il medesimo Padre B. considera «come indiscutibile il carattere iniziatico della benedizione esicastica».

Ciò che noi registriamo così, in questa rubrica, può essere aggiunto al materiale relativo alle discussioni sulla questione dell'iniziazione cristiana.

II

Dalle differenti citazioni fatte più sopra, risulta che negli ambienti in questione la benedizione introduttiva alla pratica esicasta è presentata come una iniziazione. Una testimonianza nel medesimo senso l'avevamo notata in uno studio apparso una decina d'anni fa in *Istina* (nn. 3 e 4, 1958, Boulogne-sur-Seine), intitolato *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine* e siglato, anziché con la firma, con l'indica-

(6) Anche qui ci si rende conto che la benedizione introduttiva alla pratica esicastica è considerata come una «iniziazione».

(7) Epiteto di Optino; la ristrutturazione di cui si tratta si riferisce all'opera del rinnovatore Paissy e degli *starcy* della fine del secolo XVIII.

Materiale protetto da copyright

zione «Un monaco della Chiesa ortodossa di Romania». Mons. Scrima, mediante un cenno contenuto nell'articolo di *Hermès* (8), adesso fa sapere di essere lui stesso l'autore di tale studio; e, siccome nelle pagine rispettive vi sono dei dati che possono essere qui utilmente ripresi, perché hanno un rapporto diretto col documento che abbiamo commentato, ne riprodurremo le parti che ci interessano in maniera più specifica. Contemporaneamente dovremo fare alcune osservazioni critiche e certe messe a punto (9). D'altronde, allorché redigemmo la nostra risposta a Marco Pallis intitolata *L'Initiation chrétienne* (*Études Traditionnelles*, nn. 389-390, maggio-giugno e luglio-agosto 1965), non ritenemmo di ricorrere a questa testimonianza proprio a causa del contesto criticabile di questi dati e della complessità della messa a punto soddisfacente che sarebbe stata necessaria.

Precisiamo innanzitutto che lo scopo dell'articolo pubblicato da *Istina* era di segnalare e situare, storicamente e spiritualmente, l'evento costituito dalla pubblicazione, negli anni 1946-1948, dei primi quattro volumi di una Filocalia romena ben commentata, nonché il rinnovamento spirituale, e più esattamente esicastico, che accompagnava e sosteneva questa pubblicazione: «La fioritura filocalica romena si situa – scriveva il Monaco – al punto di convergenza di una proclamazione della testimonianza scritta e del rinnovamento della vita di preghiera: questa stessa "coincidenza" è il segno della sua autenticità. Negli anni Quaranta, delle cerchie in cui i laici si univano ai monaci hanno resuscitato, alla luce degli insegnamenti dei Padri, la cerca della Preghiera del cuore, fino al giorno in cui è stata ricevuta la benedizione proveniente dalla

(8) Cfr. *Hermès*, 4, p. 88, nota 1.

(9) A dire il vero, il lavoro in questione meriterebbe un esame d'insieme; forse torneremo sugli altri punti che ci interessano un'altra volta, a meno che ciò non sia in occasione della pubblicazione dell'opera complessiva annunciata da Mons. Scrima sotto il titolo *Thèmes et structures en spiritualité comparée*, dove, a quanto pare, dovrebbe essere ripresa la materia di questo lavoro precedente.

Materiale protetto da copyright

successione dello *starec* Paissie (10). Il momento di pienezza era nuovamente raggiunto». L'allusione, adesso ciascuno lo capirà, riguardava l'apparizione del Padre «Giovanni lo Straniero», che recò in questo ambiente la via esicastica.

Mentre definisce il ruolo dei *corpus* filocalici nella vita della Chiesa e dell'ordine monastico, l'autore è indotto a precisare le nozioni specifiche dell'esicasmo che ci interessano.

Dobbiamo far notare fin da principio la nozione di una netta riserva, osservata nel mondo ortodosso, per quanto attiene all'esame o alla semplice esposizione pubblica degli elementi costitutivi della «tradizione» esicastica e più specificamente di ciò che concerne l'aspetto tecnico di questa via, cose che rientrano in un ordine più o meno esoterico e che possiamo d'altronde qualificare come propriamente iniziatiche. L'autore nega di voler infrangere questa regola di convenienza; nondimeno è portato, nel corso della sua esposizione, a fornire alcune precisazioni inedite che ci sembrano in fin dei conti abbastanza benvenute, malgrado certe osservazioni meno felici che talora le accompagnano.

Ecco innanzitutto un brano che riguarda la questione di principio riguardante l'esistenza di un «esoterismo cristiano»:

«Si è normalmente colpiti dall'insolito carattere "tecnico" dell'insegnamento filocalico e della pratica esicasta: sembra sempre giustificato (?) un giudizio sfavorevole, formulato in nome della mistica occidentale, che è strutturata diversamente. Si tratta di una trasmissione tradizionale incontestabile; non c'è qui un'occasione insperata (!), per i rappresentanti del tradizionalismo moderno (*sic*), di ricevere una clamorosa conferma dal seno stesso del Cristianesimo, "religione" refrattaria ad ogni verità esoterica? La tradizione filocalica non è priva di un evidente elemento di mistero (nome che nella Chiesa ortodossa viene dato non solo ai sacramenti, ma anche a certe ieurgie o anche all'esperienza spirituale vista nella sua profondità teandrica): parimenti, attraverso un'ottica predi-

(10) Altra trascrizione del prenome di Paissy Velickovskij, il rinnovatore dell'esicasmo nel secolo XVIII in Moldavia e in Russia.

Materiale protetto da copyright

sposta, ciò viene ad evocare, oltre alla nozione di "esoterismo cristiano", l'affinità, se non l'equivalenza, con le tecniche spirituali estremo-orientali (*sic*): cosa che non mancherà di sollevare nuove questioni» (pp. 296-297).

Rileveremo, in questo brano, la menzione di una differenza tra «esicasmo» e «mistica occidentale», dovuta al «carattere tecnico» del primo: cosa che ricorderà certe osservazioni di René Guénon (11). Ed è interessante constatare che l'espressione «mistica occidentale» è anch'essa intesa in senso guénoniano; d'altronde, ritroveremo più avanti altre menzioni che costituiscono un implicito riferimento alla dottrina tradizionale quale essa è stata formulata da Guénon, anche se il nome di quest'ultimo non viene mai citato. Quindi faremo notare per una prima volta l'affermazione che nel caso dell'esicasmo si tratta di una «trasmissione tradizionale incontestabile»; le allusioni successive, a dire il vero un po' maldestre nella terminologia, confermano, qualora ne avessimo bisogno, che l'autore pensa di apportare una convalida alla tesi di Guénon sull'iniziazione cristiana.

Ma allora perché parlare di «tradizionalismo moderno», adottando in tal modo il linguaggio di quanti non comprendono l'autentico punto di vista tradizionale, che è propriamente antimoderno? (12). A dire il vero, in queste condizioni non si vede più come si potrebbe avere una «clamorosa conferma», poiché questa verrebbe fornita ai rappresentanti di una posizione dottrinale che sarebbe allora pseudotradizionale. Al contrario, siccome per quanto concerne l'esicasmo il punto di vista di Guénon e di quanti lo seguono coincide essenzialmente col punto di vista della spiritualità ortodossa (le questioni di formulazione non dovrebbero costituire una

(11) Cfr. *Aperçus sur l'Initiation*, p. 25.

(12) Per esprimere a questo punto tutto il nostro pensiero, ci sembra che l'autore, avendo affidato a una rivista cattolica il suo testo (il primo che doveva pubblicare in Francia), volesse in tal modo fornire delle garanzie di indipendenza rispetto all'autorità dottrinale di Guénon; ciò non toglie che il modo scelto non sia dei più felici.

Materiale protetto da copyright

difficoltà insuperabile) (13), era perfettamente logico attendersi che delle prove supplementari, prima o poi, da una parte o dall'altra, venissero ad aggiungersi a ciò che già si sapeva grazie a certe fonti e a confermare così ulteriormente, nel caso del Cristianesimo, l'esistenza di una costituzione di base, considerata da tutti come «normale», relativa alla natura e ai mezzi tecnici dell'iniziazione autentica. A tale proposito, quando l'autore vuol parlare di «affinità se non di equivalenza» con altre forme tradizionali orientali, egli commette un *lapsus calami* (che si ripeterà d'altronde nel suo articolo) usando il qualificativo «estremo-orientali», perché ci si rende conto che sta pensando all'India. Quello che pure è certo, è che il Cristianesimo, in quanto tradizione propriamente detta, benché di forma religiosa, potrebbe essere considerato «refrattario» a ogni verità esoterica solo da coloro che sono di spirito strettamente exoterista (14), come per esempio quei teologi cattolici – soprattutto neotomisti, ma anche molti altri – che hanno combattuto la tesi iniziatica di Guénon e contestato l'esistenza di un «esoterismo cristiano».

Il passo seguente ci consentirà di meglio situare la nozione della «trasmissione incontestabile» di cui si è trattato:

«È necessario, per cominciare, riconoscere che ci si trova davanti ad una "tradizione". La vita spirituale è sempre stata concepita nella Chiesa orientale come una trasmissione vivente, una *paradosis*, che fa circolare lo Spirito incarnato nella storia. Per quanto ciò sia evidente, nondimeno non vi è qui nessuno spazio per un conflitto di importanza con la Tradizione della Chiesa, né per una distinzione di natura con

(13) Abbiamo riassunto questo punto di vista nel nostro articolo *L'Initiation chrétienne. Réponde à M. Marco Pallis*, pubblicato su *Études Traditionnelles* di maggio-giugno e luglio-agosto 1965; la tesi di Guénon sull'esicasmo vi si trova citata alle pp. 178-181.

(14) Quanto alle obiezioni d'ordine verbale che un lettore superficiale potrebbe formulare riguardo alla tesi di Guénon, esse si trovano ridotte alla loro giusta misura dalle affermazioni di base contenute nelle citazioni che abbiamo raccolte alle pp. 160-161 del nostro suddetto articolo del 1965.

Materiale protetto da copyright

quest'ultima. È il soffio dello Spirito Santo stesso ad accendere il fuoco della Preghiera del cuore e a custodirlo ardente nella Chiesa: in una posizione di interiorità, è vero, che però, proprio per questo motivo, non consente alcun deprezzamento esoterico (*sic*) della vita spirituale realizzata in altre forme. (Diremo, per esser precisi, che se un mistero non è un segreto, ciò è particolarmente vero per il mistero cristiano, che continua la condizione stessa del Dio Incarnato, simultaneamente offerto nella sua pienezza a ciascuno e invisibile per coloro che non lo vedono. Siamo, essenzialmente, in un universo differente da quello della dottrina esoterica che protegge, mediante una iniziazione segreta, la propria "verità essenziale" contro gli psichici e gli ilici. La distinzione, essa stessa esteriore, tra esoterico ed exoterico, qui è priva di senso, perché non si tratta più di una continuazione nascosta e negante il tempo, di un passato sacro, ma di una continuazione di Presenza, ad ogni istante creatrice e vivificante – potremmo dire, di una contemporaneità dello Spirito. Ci sembra opportuno discernere, in questo senso, fra la tradizione della Chiesa e le altre forme tradizionali, attualmente in corso di rianimazione artificiale)» (pp. 300-301).

In questo brano rileveremo, come una cosa positiva sotto il profilo iniziatico, questa nozione della «tradizione» nonché il senso della parola *paradosis* che essa traduce, perché, a dire il vero, né l'uno né l'altro di questi termini vengono ordinariamente usati nell'accezione qui sottolineata. Comunque non saremo noi a creare delle difficoltà su questo punto. Si comprenderà perfettamente anche la preoccupazione dell'autore di non dissociare lo Spirito dalla tradizione integrale e di non opporne le forme operative, ma di affermare, invece, la coesione organica della tradizione esicastica con la Tradizione della Chiesa. Quanto a noi, ci è tanto più facile concepire ciò, in quanto sappiamo che avviene lo stesso nelle altre tradizioni a forma religiosa, o monoteiste: non diversamente viene concepito il *Taçawwuf* nel *Dîn* dell'Islam, né la Kabbalah nel Giudaismo. Ma, beninteso, non sarebbe più possibile usare le medesime formule unificanti e totalizzanti, se si con-

Materiale protetto da copyright

siderassero più specificamente i mezzi tecnici e le modalità pratiche dell'esicasmo, perché allora lo spirito specifico della via iniziatica derivato dallo Spirito totale sarebbe chiamato ad apparire coi suoi caratteri propri, che non possono essere confusi con le altre specificazioni dello Spirito (15).

Per quanto riguarda il mistero cristiano «che non è un segreto», l'autore ha presente essenzialmente il mistero della Fede, in altri termini la rivelazione fondamentale di un credo comune, «simbolo» senza il quale non esiste religione, si tratti del Cristianesimo o di qualunque altra tradizione di forma religiosa, «simbolo» sul quale si fondano le forme dottrinali e le istituzioni sacre, nonché i riti e tutti gli atti della vita tradizionale. Quanto alla precisazione secondo cui in questo caso «siamo essenzialmente in un universo differente da quello della dottrina esoterica che protegge, mediante una iniziazione segreta, la propria "verità essenziale" contro gli psichici e gli ilici», essa mostra innanzitutto che qui l'autore contrappone il Cristianesimo soprattutto alle forme iniziatiche antiche del mondo greco-romano, cui si possono aggiungere certi prolungamenti occidentali; quindi, che del Cristianesimo stesso egli considera solo gli aspetti più esteriori, conoscibili da tutta la comunità e coincidenti in realtà con ciò che viene abitualmente chiamato l'exoterismo (16). Questa situazione è dunque analoga, sotto il medesimo rapporto, a

(15) Al fine di essere compresi meglio, prenderemo un esempio dal dominio sacramentale ordinario. Lo Spirito Uno interviene ed opera in ciascuno dei sacramenti con una forma e una virtù particolari, che non sono intercambiabili con quelle di un altro sacramento. Avviene lo stesso, *a fortiori*, quando si tratta di un dominio ancor più particolare, come, per esempio, quello della «benedizione» tecnicamente istituita per la pratica esicastica o, per meglio dire, per differenti gradi di questa pratica. (Cfr. in particolare quello che abbiamo riferito più in alto riguardo alle sette «benedizioni» corrispondenti a una gerarchia settenaria di condizioni iniziatiche). A questa molteplicità coerente e gerarchizzata di forme dello Spirito di una medesima tradizione noi abbiamo già fatto alcune allusioni nell'articolo del 1965, pp. 152-153, 176-177 e, infine, 183-184.

(16) Si troverà altrove quello che diciamo che bisogna comprendere più esattamente con questo termine.

Materiale protetto da copyright

quella constatabile nelle altre tradizioni di forma religiosa, le quali sono profondamente caratterizzate da questo costante legame organico tra le istituzioni proprie alla via iniziatica e quelle della via comune di cui abbiamo precedentemente parlato. Infatti, per esser più espliciti, in queste forme tradizionali le vie iniziatiche si presentano nel loro quadro tradizionale proprio, come «vie di perfezione» della religione generale; e lo sono necessariamente, pur essendo un qualcosa di più, un qualcosa che d'altronde conta più di tutto il resto: è così che nella tradizione islamica il *Taçawwuf* viene regolarmente riferito all'*Ihsân* (eccellenza nella Fede e nella Sottomissione a Dio), che è il terzo grado del *Dîn* (Religione) dopo i gradi dell'*Islâm* (la Sottomissione) e dell'*Imân* (la Fede). Ma se l'iniziato esicasta, cabbalista o *mutaçawwif* sulla sua via specifica che comporta un'influenza spirituale, una disciplina e un metodo di lavoro corrispondenti, accede a gradi superiori dell'essere, vi sono per lui santificazione, trascendenza, apertura intuitiva e accesso a misteri che non possono esser compresi dagli altri né divulgati sconsideratamente, e allora la differenza con gli «psichici» e gli «ilici» si produrrà per la forza stessa delle cose, anche se questi ultimi, o per carità o per semplice prudenza, non vengono designati espressamente come tali... Certamente, vi è una «Presenza» dappertutto; nondimeno, quanti gradi in questa «Presenza», che è quella della possibilità totale! Non c'è nessun interesse a semplificare e a generalizzare per bisogni apologetici, perché allora si rischia di eliminare la ragion d'essere della via esicasta stessa nell'insieme della Tradizione cristiana. Notiamo che ciò che viene detto in questo punto, allorché si contrappone «una continuazione nascosta e negante il tempo» alla «contemporaneità dello Spirito», è incomprensibile in questa formulazione imprecisa; per il momento dobbiamo lasciare da parte questo punto, per riprenderlo quando ritroveremo, più avanti, delle osservazioni maggiormente esplicite sul medesimo argomento. Infine, se si tratta di affermare un vantaggio per la «Tradizione della Chiesa» in rapporto a qualche forma tradizionale «attualmente in corso di rianimazione artificiale» – parole che possono riguardare, a dire il

Materiale protetto da copyright

vero, solo tentativi pseudotradizionali – perché mettere in questa categoria, e senza nessuna restrizione, «le altre forme tradizionali», come se ciò potesse presentare qualche parvenza di verità e, ancora, come se l'autore fosse personalmente in grado di conoscere le realtà spirituali ed esoteriche dell'insieme del mondo tradizionale. Questa mancanza del senso delle proporzioni è parimenti inaspettata. Vi è qui, d'altronde, un'illogicità evidente: se nelle altre forme tradizionali si fosse giunti allo stato di estinzione presupposto da questa affermazione, il mondo attuale nel suo insieme sarebbe già finito; infatti, non sarebbe stata certamente una rianimazione come quella – autentica senza dubbio, ma tuttavia assai modesta – del recente risveglio esicastico in Romania a poter rinviare la scadenza generale di una catastrofe divenuta in tal caso inesorabile. Del resto le rivivificazioni iniziatiche o più generalmente tradizionali – e ciò nel dominio di ogni forma tradizionale indebolita e manchevole – sono possibili soltanto perché le forme della Tradizione in generale sono ancora vive ed agenti; in tal caso, vi è anche unione di interventi o influenze emananti da altre forme tradizionali interessate a un prossimo raddrizzamento, come abbiamo già detto in diverse occasioni (17), di modo che l'evento filocalico e il rinnovamento esicastico parallelo delle regioni romene possono esse-

(17) Vedere, da ultimo, *Études Traditionnelles*, gennaio-febbraio 1968, pp. 33-34. Ricordiamo anche, a titolo d'esempio, ciò che è stato notato da Guénon circa le influenze islamiche in Occidente attraverso gli Ordini di cavalleria, nonché nel caso di Dante e più tardi nel caso del Rosicrucianesimo (cfr. *L'Ésotérisme de Dante*); idem per quanto riguarda l'origine giudaica dell'esoterismo degli *Eletti Coen* fondati da Martines de Pasqually nel secolo XVIII. A proposito del Giudaismo, il Monaco romeno notava il caso del Chassidismo «contemporaneo dell'esicasmo paissiano originario delle medesime regioni ucraine e carpato-moldave» (p. 31, nota 35), ma solo per dichiarare subito che «non potrebbe esser negata la parte discreta in cui esso dipende dall'esicasmo»; in effetti questa influenza è possibile, ma bisognerebbe poterla dimostrare come tale. La cosa preziosa, è che l'autore ammette tali influenze e ammette pure, in linea di principio, che esse possano esercitarsi anche in senso inverso, allorché aggiunge: «Nell'intenso fermento dell'epoca e dell'ambiente, le osmosi e le intercomuni-

Materiale protetto da copyright

re stati favoriti, sotto qualche forma evidente o sottile, da vicino o da lontano, e malgrado certe apparenze, dal concorso di fattori tradizionali di origine estranea e non necessariamente di forma specificamente cristiana. Il solo fatto che l'opera di Guénon sia piuttosto nota negli ambienti intellettuali romeni (ciò era già cominciato alcuni anni prima del 1940) e adesso lo sia da tutta una generazione di nuovi esicasti, è alquanto significativo (18).

Il passo immediatamente successivo a quello che abbiamo commentato concerne la trasmissione iniziatica nella sua modalità e nel suo significato:

«Dobbiamo però andare più in profondità e riconoscere questo Spirito come lo spirito di filiazione. La vita di preghiera (ed è il secondo fatto che si vorrebbe sottolineare) nasce all'interno del cuore per mezzo della benedizione dell'Abate, del Padre spirituale, che non è solo il maestro (*praeceptor*), ma è, letteralmente, colui che dà la nascita (*non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*) a un essere nuovo nel Cristo, al contempo Figlio e Padre Nostro. La luce del battesimo è così "risvegliata" e portata verso la sua pienezza, cioè verso quel termine normale della vita cristiana che la tradizione orientale ama chiamare deificazione. La via dell'esichia vi conduce, e il momento della benedizione del Padre la apre, diritta ed alata,

cazioni spontanee non cessavano di prodursi». Ma siccome, su questo argomento, l'autore parla di «osmosi» e di «intercomunicazioni spontanee», il che corrisponde piuttosto a una concezione naturalista e sociologica delle cose, bisogna aggiungere che, quando le influenze in questione sono fatti autenticamente iniziatici, esse non si producono come semplici fatti umani, dovuti alle contiguità locali e alle mescolanze sociali, bensì come fattori di un'economia provvidenziale delle realtà.

(18) È assai interessante anche il fatto che, malgrado le note condizioni storiche, lo studio dell'opera di René Guénon non ha fatto che svilupparsi nell'ambiente romeno. Uno dei nostri recenti corrispondenti, guénoniano di appartenenza esicastica, soffermandosi sui lettori romeni di quest'opera, ci scriveva testualmente che il loro «numero oltrepassa ogni supposizione», il che d'altronde concorda con quanto noi stessi sappiamo per altre vie.

Materiale protetto da copyright

allontanando i pericoli, le illusioni, le aberrazioni che sorgono dall'ombra. (Non si può evitare di constatare in questa prospettiva, ancora una volta, l'iniziazione che dà accesso alla realtà segreta nelle forme tradizionali classiche come il vuoto della benedizione o il disconoscimento della paternità, il che la obbliga a ricollegarsi inevitabilmente al ciclo impersonale di una verità nascosta e ad arrestarvisi. Tutto è collegato in quest'ordine di fatti)» (p. 301).

Nonostante uno stile che rischia di nuocere alla chiarezza delle nozioni, possiamo ricavare come dato positivo la precisazione che la via dell'esichia viene aperta dalla benedizione del Padre spirituale; per contro, allorché si aggiunge che questi «dà nascita» (beninteso *ex Deo*) a un nuovo essere, ciò non riguarda più l'atto iniziale, che rappresentava solo il «concepimento» di questo essere, ma il «parto» stesso, ossia l'opera compiuta.

Certo, viene detto inoltre che questa benedizione produce il «risveglio» della luce battesimale (quella del battesimo ortodosso che conclude la «confermazione»); ciò non toglie che la benedizione del Padre operi allora una «trasmissione»: quella di uno «spirito di filiazione». Questa è la regola esicastica; ed è, in fin dei conti, paragonabile, sulla base di quanto è comunemente noto, con l'iniziazione nel *Taçawwuf*, con la particolarità, in quest'ultimo caso, che l'*isnâd* (base istituzionale) di esso risale esplicitamente, attraverso l'ininterrotta catena degli *shuyûkh* (sing. *shaykh*, equivalente di «geronte» o di *starec*), fino al Profeta, che è l'iniziatore della via rispettiva sul piano umano.

Nella parentesi che conclude questo brano, l'autore, perseguendo i suoi obiettivi apologetici, arriva a considerare l'iniziazione nelle forme tradizionali «classiche» come «il vuoto della benedizione o il disconoscimento della paternità». Il qualificativo «classiche» non è molto preciso, ma si capisce comunque che si riferisce alle iniziazioni antiche, alcune delle quali hanno d'altronde potuto conservarsi abbastanza a lungo, parallelamente al ciclo dell'iniziazione cristiana. Ma, come è noto, anche in quel caso c'era una «tra-

Materiale protetto da copyright

smissione», quali che ne siano state le modalità e le designazioni, nonché un cammino con una «guida»; e siccome anche in quei casi, come in tutti gli altri, si trattava di istituzioni e di rivelazioni divine e non di invenzioni umane, le iniziazioni rispettive (di cui a dire il vero sappiamo poco, soprattutto nell'epoca della loro decadenza) erano certamente quello che dovevano essere per il mondo tradizionale corrispondente; e ciò affinché si aspirasse e si giungesse o almeno ci si avvicinasse al loro scopo, che era essenzialmente il medesimo, cioè la conoscenza sia metafisica sia cosmologica. Se le nozioni specifiche e i termini tecnici erano altri, il fatto è che le definizioni tradizionali delle realtà e le forme sacre conseguentemente istituite erano diverse. Ma, prescindendo da ciò, nulla vieta di pensare che nell'epoca iniziale e normale delle cosiddette vie «classiche» – la cui antichità doveva essere spesso preistorica e non solo precristiana – al posto funzionale della «paternità spirituale» della Tradizione cristiana si trovassero, a parte l'indispensabile «guida» o «magistero» iniziatico (quest'ultimo titolo non essendo mai limitato al senso esoterico di *praeceptor*), delle modalità di contatto con le realtà superiori e delle forme di direzione iniziatica talmente elevate, che con l'andar del tempo divennero inattuali per una umanità che tramontava qualitativamente sempre di più (19). Che cosa può significare, in queste condizioni, l'idea dell'autore, secondo cui tali vie iniziatiche avrebbero avuto lo scopo di ricollegare ad un «ciclo impersonale» di una «verità nascosta», presso la quale «ci si arrestava»? Pensa egli dunque che queste vie iniziatiche, considerate nella loro condizione normale, fossero state fondate in una maniera qualsiasi, maldestra e inefficace, quando il loro fondatore non è altri che Dio,

(19) Possiamo qui ricordare, a titolo di illustrazione, che nei misteri antichi la teofania, la Presenza per eccellenza, era un fatto operativo regolare. La storia sacra dell'Arca dell'Alleanza presso gli Israeliti, che all'inizio era il sostegno di una Presenza divina visibile giorno e notte e che perse sempre più della sua efficacia e della sua importanza, può dare anch'essa un'idea di quelle che erano le risorse spirituali dei tempi antichi.

Materiale protetto da copyright

il quale, in quanto legislatore, è la Saggezza stessa? (Infatti, fino ad espressa prova contraria, noi supponiamo sempre che l'autore sia capace di comprendere l'origine parimenti divina delle molteplici forme che la Tradizione unica riveste a seconda dei tempi e delle regioni del mondo, anche se non ci aspetteremo che egli faccia apertamente una professione di fede universalista; ci basterà non trovare sotto la sua penna giudizi comparatisti ingiusti o tendenziosi) (20). Preferiamo non esprimere altrimenti la nostra delusione su questo punto, tanto più che considerazioni di tal genere non cambiano nulla quanto al valore dei dati positivi che possiamo trarre dal testo stesso.

Più avanti, l'autore riassume le proprie constatazioni e formula alcuni apprezzamenti:

«Bisogna allora vedere nella tradizione esicasta una *tradizione d'arcano*? Non sarebbe possibile affermarlo senza riserve; e ciò equivale a dire che non lo si potrebbe neanche negare senza riserve. La necessità di mantenere un equilibrio delicato nell'apprezzamento deriva, in parte almeno, dal fatto che da qualche tempo il problema è stato complicato da interpretazioni esoteriste di vario tipo. Noi non crediamo che queste ultime siano in grado di offrire una luce autentica per l'intelligenza della spiritualità esicastica (pur riconoscendo ad esse il merito normale di mantenere un fermento generale delle idee), semplicemente perché esse dipendono da una fonte che non è quest'ultima. Bisognerebbe dunque lasciare da parte i punti di vista così avanzati e considerare piuttosto, dall'interno se possibile, *ab intra*, la situazione concreta dell'esicasmo nel suo proprio contesto. Ciò che allora emerge come elemento essenziale è il fatto che esso è dato all'interno della Tradizione della Chiesa; non come un'altra tradizione, ma in quanto tradizione contenuta nella Tradizione, così come (per utilizzare una immagine esatta di Gregorio Pala-

(20) La nostra considerazione è tanto più opportuna in quanto Mons. Scrima, come abbiamo già detto, ha intenzione di pubblicare un libro in materia di «spiritualità comparata».

Materiale protetto da copyright

mas) "il cuore è il corpo più interno del corpo". O anche, la preghiera del Cuore è la *via* della vita contemplativa, il cammino sempre identico a se stesso e sempre nuovo da percorrere (il che presuppone la trasmissione, l'iniziazione, o, secondo il nome migliore, la benedizione). In altri termini, l'estensione della struttura formale della tradizione sul piano proprio della vita contemplativa (testimonianza del suo carattere monacale predominante nella Chiesa orientale) conferisce a quest'ultima la costanza, la discrezione, il rigore delle *fonti* stesse della vita spirituale che scorre nella Chiesa e la distingue da una "scuola mistica". E l'accesso ad essa sarà simultaneamente normale ed aperto o difficile e pericoloso, a seconda che il momento richiesto sia giunto o no. Non è raro, in effetti, incontrare presso i Padri neptici un avvertimento concernente l'approccio al mistero e l'ingiunzione a prepararvisi: sotto l'apparente ripetizione di una norma generalmente nota, essi annunciano in modo discreto l'ingresso nella parte "arcana" del testo considerato, che dovrà essere considerato di conseguenza. Ameremmo invocare come esempio il meraviglioso *Trattato della preghiera* di Callisto il Patriarca, il cui ottavo capitolo proclama quanto segue: Che nessun profano, che nessun bambino ancora in età di latte tocchi prima del tempo questi oggetti interdetti. I Santi Padri hanno denunciato la follia di coloro che cercano le cose prima del tempo e tentano di entrare nel porto dell'*apatheia* senza disporre dei mezzi necessari. Chi non conosce le lettere dell'alfabeto è incapace di decifrare una tavoletta» (pp. 446-447).

L'autore si mostra dunque esitante quanto a sapere se la tradizione esicasta sia una «tradizione d'arcano» o no, e ciò per il motivo alquanto curioso che «da qualche tempo il problema è stato complicato da interpretazioni esoteriste di vario tipo». Ora proprio da ciò risulta innanzitutto che a tale proposito esisteva un «problema» ben prima che interpretazioni esoteriste, non meglio precisate qui, venissero a «complicarlo»; avremmo avuto il diritto di sapere come questo problema era stato sollevato e formulato, come si era tentato di risolverlo e perché è rimasto un «problema», a quanto pare anche

Materiale protetto da copyright

per i partigiani dell'esicasmo. Questo monaco ortodosso che cerca innanzitutto di assicurare l'autonomia tradizionale di una simile via iniziatica del Cristianesimo orientale e che perciò rifiuta i punti di vista e i pareri che non provengono dall'ambiente esicastico, ha qui la sola preoccupazione di escludere i punti di vista esoteristi e non dice nulla delle interpretazioni teologiche cattoliche o anche ortodosse che hanno forse la responsabilità di aver fatto un «problema» dell'esicasmo, se non pure di averlo risolto in un senso fallace, a dir poco.

Così facendo, l'autore è sicuro di risolvere lui stesso il suo problema. Ma la prima constatazione che si può fare a tale riguardo è che egli lo rende ancor più incomprensibile, usando qui un'espressione poco corrente che non ha nulla di definito di per sé e che egli neppure spiega. In effetti, che cosa significa una «tradizione d'arcano», per poter poi rispondere che cosa essa abbia a che fare con l'esicasmo? Infatti è in rapporto a questa nozione che qui viene posto il «problema» dell'esicasmo. Ora, «arcano» può voler dire più cose, così come l'espressione «segreto iniziatico» studiata da Guénon nei suoi *Aperçus sur l'Initiation* (capp. XII, XIII e XVIII); esistono diverse forme di questo segreto: segreto «essenziale» che è ineffabile per natura, segreti secondari stabiliti da istituzioni sacre o da una disciplina spirituale e concernenti domini vari, segreti di scienze e di arti tradizionali, segreti di riti e di simboli, segreti di «mezzi di riconoscimento» ecc. E noi pensiamo che, se l'autore avesse fatto ricorso a queste nozioni di valore generale (che non si trovano studiate e situate nel loro contesto da nessun'altra parte se non in Guénon), non avrebbe rischiato di «complicare» il problema e avrebbe anzi avuto le migliori possibilità di comprendere l'argomento e di chiarirlo.

A giudicare dai punti che l'autore tocca quando si applica a definire la via esicastica sotto il rapporto di questa nozione di «arcano», ci si rende conto che la questione per lui sarebbe dovuta essere duplice e sarebbe stato interessante vedere come rispondono certi attuali esponenti della posizione esica-

Materiale protetto da copyright

sta, apparentemente più disposti di altri a contribuire a chiarire problemi di importanza primaria per la coscienza tradizionale del nostro tempo.

1. In primo luogo, si tratta di sapere se nella Tradizione cristiana vi sia un «esoterismo cristiano» come dominio particolare della spiritualità, caratterizzato da un obiettivo a sé stante, da una dottrina adeguata e riservata e da mezzi spirituali propri, o se invece vi sia solamente una spiritualità generale, dai temi e gradi molteplici, certo, ma senza separazione formale a partire da un qualche punto e sotto un qualche rapporto obiettivamente determinato, tra una via speciale e riservata da una parte e una religione comune dall'altra.

2. In secondo luogo, quale che sia la risposta ottenuta alla prima questione, importa sapere soprattutto se vi sia una «iniziazione» all'esicasmo, la quale costituisca il ricollegamento formale a questa via mediante un atto speciale che potrebbe essere un «patto di adesione» o un «rito di trasmissione» (e allora si dovrebbe anche precisare che cosa venga trasmesso) o entrambe le cose simultaneamente per implicazione.

Una di tali questioni riguarda l'esistenza di un «esoterismo», l'altra quella dell'«iniziazione speciale». Ora, se l'adozione della nozione imprecisa di «tradizione d'arcano» permette di rispondere alla prima con una professione di fede spiritualista ambigua suscettibile di fare tutti i giochi utili, i fatti impegnavano a rispondere in maniera nettamente affermativa alla seconda questione, che tecnicamente è d'importanza primaria. Infatti, questa risposta significa che i sacramenti ordinari indispensabili a tutto il mondo cristiano e vantaggiosi tanto per gli exoteristi quanto per gli esoteristi (se non di più, per questi ultimi) non sono affatto sufficienti per trovarsi veramente nella via esicastica. Solo che esicasti come il nostro autore non diranno mai decisamente che questa iniziazione appartiene a un ordine esoterico, perché trovano che la nozione di esoterismo sia fastidiosa e che del resto l'esistenza di questa iniziazione, che è la benedizione introduttiva del «padre spirituale», non è un'istituzione segreta. E noi che abbiamo sudato sette camicie per far ammettere a spi-

Materiale protetto da copyright

riti come Marco Pallis che l'iniziazione esicastica esiste in quanto tale, che trasmette qualcosa nello stesso tempo in cui essa lega e che il «padre spirituale» è dunque un «iniziatore» vero e proprio o piuttosto «l'iniziatore» cristiano indispensabile sul piano umano!

Nel passo di cui ci occupiamo qui, a parte questa attestazione dell'iniziazione esicastica (che è in fin dei conti la «clamorosa conferma» di cui l'autore parlava in apertura) (21) e a parte la già nota dichiarazione per cui l'esicasmo è «una tradizione contenuta nella Tradizione», si trovano poche cose veramente caratteristiche.

L'osservazione incidentale basata sull'analogia strutturale col corpo della tradizione, secondo cui «la preghiera del Cuore è la *via* della vita contemplativa», non enuncia un dato di arcano, ma una nozione elementare e universalmente nota del metodo iniziatico, che qui viene presentata semplicemente in maniera semplificata e un po' vaga.

I caratteri della vita contemplativa enumerati in seguito per differenziare quest'ultima da ogni «scuola mistica» non hanno purtroppo alcunché di preciso né di specifico. Le condizioni di accesso alla via non sono definite neanche esse, e la menzione della preparazione preliminare e delle precauzioni da osservare non è seguita da spiegazioni istruttive. Dopo tutto, è possibile che questo modo di presentare le cose

(21) Un'altra testimonianza esicastica che utilizza una terminologia analoga esisteva già in *Prière et Sainteté dans l'Eglise russe* (Éd. du Cerf, 1950): «È solo lui (lo *starec*) e lui solo a poter *iniziare* il discepolo ai gradi superiori della preghiera mistica, e il "figliolo" che agisce al di fuori del consenso del suo "padre spirituale" diventa quasi sicuramente preda dei demoni. Questa *iniziazione*, d'altronde, non si limita a dei consigli e ad un insegnamento intellettuale, ma è una *vera trasmissione di forze spirituali. Attraverso la preghiera e la benedizione dello* starec *il discepolo riceve i doni della Grazia divina*» (pp. 135-136, corsivo nostro). Un altro passo della stessa opera fa menzione, senza essere troppo esplicito, di una trasmissione più caratterizzata: «San Sergio di Radoniege, prima di ritirarsi in solitudine, è benedetto da un "vecchio" che gli *trasmette il dono* della "scienza spirituale"» (pp. 132-133).

Materiale protetto da copyright

sia dovuto anche al fatto che l'autore non aveva una conoscenza sufficiente di questi argomenti.

In un altro brano che riproduciamo più sotto, dove troveremo che finalmente l'autore si è deciso ad usare, nel caso della sua Tradizione, il termine se non la nozione stessa di «arcano», viene fatto così il punto delle constatazioni precedenti:

«Sono questi gli elementi dell'"arcano esicastico" che noi possediamo: finezza della dottrina, trasmissione di una discendenza spirituale, discrezione (silenzio e discernimento degli spiriti). Essendo sufficienti a definirla in proprio all'interno dell'universale Tradizione della Chiesa, di cui essi partecipano, questi elementi caratteristici rifiutano d'altronde ogni identificazione forzata con qualsivoglia "verità esoterica" costituita su una base impersonale, che parte dal "di qua". Aggiungiamo dunque la quarta nota distintiva: l'umiltà (non si tratta, evidentemente, di un atteggiamento psicologico, ma di uno stato propriamente metafisico), segno dell'abbandono di sé e di comunione con la Persona assoluta, che tuttavia ha voluto dire: *Qui a semetipso loquitur gloriam propriam quaerit; qui autem quaerit gloriam ejus qui misit eum, hic verax est et injustitia in illo non est* (*Joh.*, 7, 18)» (pp. 447-448).

Sulla base di quanto abbiamo detto precedentemente, nessuno penserà che potremmo voler forzare l'identificazione dell'«arcano esicastico» con non importa quale «verità esoterica»; quanto a noi, abbiamo semplicemente fatto notare l'analogia dell'esicasmo con le vie iniziatiche delle altre tradizioni attuali di forma religiosa; e siamo abbastanza fortunati a poter fare una tale constatazione per il Cristianesimo d'Oriente, perché quello d'Occidente sembra molto meno favorito sotto il medesimo rapporto. D'altronde, francamente, se non fosse stato per le tradizioni come l'Islam (la cui via iniziatica, il *Taçawwuf*, è dalla fine del secolo XIX oggetto costante delle ricerche di orientalisti, laici e realigiosi, e poi, per fortuna, delle esposizioni di uno scrittore di lingua occidentale come René Guénon, integrato lui stesso in questa via e nella Tradizione rispettiva), probabilmente non si sarebbe

Materiale protetto da copyright

ancora oggi venuti a sapere, in tutto il mondo occidentale e anzi cristiano nel suo insieme, che cosa siano l'iniziazione e l'esoterismo veri; né si sarebbe ancora compreso che esiste uno «spirito tradizionale» universale che rende possibili i confronti e le analogie intertradizionali, aiutando così ad assumere coscienza della realtà di una verità unica che costituisce di per sé e in ragione delle sue molteplici risorse la catena e la trama di tutte le forme del mondo sacro, nonché dell'esistenza universale stessa.

Ma che cosa significa esattamente «non importa quale verità esoterica», non ammessa dal nostro autore come termine di paragone perché «costituita su una base impersonale che parte dal di qua»? È una sorta di enigma, che ha certamente rapporto con «continuazione nascosta e negante il tempo» che avevamo posta in risalto precedentemente, senza poter nemmeno ben comprenderla. Può darsi che tutto ciò voglia assicurare alla via esicastica, come al Cristianesimo stesso, qualche privilegio di unicità e di incomparabilità e la nozione della Personalità divina potrebbe svolgere in ciò un ruolo determinante. Noi di *Études Traditionnelles* non indugeremo a prendere in seria considerazione queste concezioni esclusiviste, pur non ignorando che in ogni via tradizionale autentica vi è una originalità che ne costituisce la ragion d'essere in quanto forma particolare della verità unica, ma non in quanto Verità *sic et simpliciter*. In ogni caso, non conosciamo via tradizionale, di forma religiosa o no, che si affermi partendo «dal di qua»: tutte partono da un Principio che esse d'altronde affermano essere il solo.

Cosa notevole, immediatamente dopo questo carattere fiero e particolarista, l'autore aggiunge, come nota distintiva finale dell'arcano esicastico, l'«umiltà», precisata come «propriamente metafisica». È dunque consentito di nutrire grandi speranze. Quello che rallegra, inoltre, è che l'espressione e anche il senso di «propriamente metafisica» sono qui strettamente «guénoniani». Alla buon'ora.

Troviamo ricordate, alla fine di questo paragrafo, le parole del Cristo che dice del proprio insegnamento: «Chi parla

Materiale protetto da copyright

per parte propria, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di Colui che lo ha inviato, è veridico, e non c'è in lui impostura». Sicuro, questa citazione è fatta in maniera del tutto disinteressata e senza un preciso obiettivo personale; in ogni modo, poiché abbiamo fatto allusione a un maestro intellettuale la cui forza dottrinale ha lasciato la sua impronta nel linguaggio stesso di quanti vogliono impartirgli lezioni (*post mortem*), pensiamo che si potrebbe domandare a questo monaco colto se egli conosca, in tutta la prima metà di questo secolo di individualismo intellettuale caratterizzato e di antitradizionalismo sempre più generalizzato, un autore diverso da René Guénon che, esponendo dottrine e idee di importanza capitale per l'ordine fondamentale delle cose, le abbia meno di lui attribuite a se stesso e abbia contemporaneamente fornito la prova, nel modo più chiaro possibile, della loro origine tradizionale.

Gli si potrebbe anche domandare, siccome la citazione evangelica denuncia chi «cerca la propria gloria», se egli conosca, per la medesima epoca, un autore all'infuori di Guénon, nell'assolvere il proprio compito, che sia più consapevolmente esposto all'incomprensione, all'ostilità, all'emarginazione, agli attacchi e all'obbrobrio – per lungo tempo e quasi senza eccezioni – presso tutta una generazione di accademici (orientalisti, teologi, filosofi) e di pseudospiritualisti (teosofisti, occultisti), senza parlare di scrittori di varia appartenenza.

Inoltre, quando si vede che in tutte le sue affermazioni Guénon si preoccupa solamente di mostrare la validità dei dati tradizionali, nonché l'unicità e l'onnipresenza del Principio da cui questi procedono e verso cui questi convergono; quando si constata che allora egli riesce a rendere il più grande omaggio intellettuale alla Verità più universale e a determinare in molti intellettuali di tutte le appartenenze la coscienza e il culto di questa stessa Verità in conformità con le diverse forme sacre che sono loro accessibili, non ha qualche possibilità di apparire anche lui, nel suo ordine e fatta salva ogni proporzione, come uno che «cerca la gloria di

Materiale protetto da copyright

Colui che lo ha inviato» e di essere trattato come «veridico»? Altrimenti bisognerebbe, così come lo esige *per a contrario* la frase cristica, accusarlo di «impostura» (*injustitia*); a Dio non piaccia, perché sarebbe troppo grave, soprattutto da parte di persone che all'inizio dovevano avere una posizione stimabile e un punto di vista perfettamente rispettabile.

Nel seguito dell'articolo si affrontano soprattutto alcuni altri problemi posti dall'esicasmo: il valore spirituale della tecnica respiratoria, la questione dell'origine orientale di questa tecnica ecc., punti che sono di un indubitabile interesse per quanto concerne la caratterizzazione dell'esicasmo come via iniziatica, ma che escono tuttavia dall'ambito della nostra presente trattazione.

Diremo, per concludere, che siamo lieti di aver attinto dagli scritti di Mons. Scrima alcuni dati particolarmente utili alle indagini dottrinarie che ci preoccupano; e speriamo di avere ancora l'occasione di ritrovare, nei suoi scritti futuri, cose di pari utilità documentaria e intellettuale. Dichiariamo inoltre che ci saremmo volentieri dispensati da un esame critico che stavolta, purtroppo, non abbiamo potuto evitare.

Materiale protetto da copyright

8. A PROPOSITO DI ESICASMO

Nei nostri articoli dell'anno scorso intitolati *Mise au point* (p. 151) e *Études et Documents d'Hésychasme* (p. 154) (1) abbiamo segnalato che i dati a nostra disposizione sull'esicasmo slavo-romeno lasciano scorgere alcune linee di parentela con le iniziazioni occidentali analoghe al Compagnonaggio. Ora, abbiamo trovato un altro documento, un po' più antico, ma sempre di questo secolo e di ambito slavo, che giustifica tale accostamento, anche se in realtà fornisce dei dati che riguardano modalità iniziatiche del cristianesimo orientale diverse da quelle dell'esicasmo più noto. Si tratta di un passo del libro di Ferdinand Ossendowski intitolato *De la présidence à la prison* (Plon, 1926), cap. XXVIII, *Maniaques et mystiques*, pp. 272-275, che riproduciamo *in extenso*. Bisogna solo sapere che i fatti narrati si svolgono nel 1907 in Siberia, all'interno di una delle prigioni in cui l'autore era stato detenuto a quell'epoca (in seguito a una condanna per un tentativo di governo rivoluzionario nel periodo dei disordini che si produssero nelle regioni estremo-orientali dell'impero zarista, in seguito alla guerra russo-giapponese del 1904-1905).

«...Mikhail Nikolov era stato condannato a due anni di carcere per vagabondaggio. Costui aveva l'abitudine di cambiare continuamente i documenti d'identità. Di alta statura,

(1) Numero triplo 406-407-408 di marzo-agosto 1968.

Materiale protetto da copyright

magro, camminava curvo e sembrava sempre perduto nelle sue fantasticherie. Sul viso emaciato, si notavano soprattutto i grandi occhi neri e pensosi. Parlava lentamente, con voce profonda di basso e non sorrideva mai. Questo saggio conduceva un'esistenza tranquilla, cercando di non attrarre l'attenzione e di non infastidire nessuno.

Ci si chiede perché la legge condannasse al carcere uomini come Nikolov, un tipo frequente in Russia, dove le steppe immense, la miscela di sangue mongolo e lo scontento provocato dalle condizioni materiali dell'esistenza si combinavano per creare nel popolo una sorta di deviazione psichica, che si manifestava in abitudini nomadi. Siccome la gendarmeria non autorizzava mai viaggi troppo frequenti senza una qualche ragione plausibile, questi moderni erranti, costretti a cambiar nome, prendevano i documenti di un compagno morto. Vivevano come gli uccelli, rubacchiando dappertutto e dove potevano. I contadini li chiamavano "i passanti" e non negavano loro mai l'ospitalità. In compenso, i vagabondi rendevano piccoli servigi a chi li ospitava: alcuni erano sarti, altri calzolai o maghi. Questi ultimi pretendevano di guarire tutte le malattie con l'aiuto di formule incantatorie o di erbe magiche, eredità degli Zingari.

«Un giorno colsi una conversazione tra Nikolov e due altri detenuti. Ero ai lavandini quando essi entrarono, continuando a conversare senza far caso alla mia presenza.

– Non tutte le preghiere salgono fino a Dio... – diceva Nikolov.

Accese la bugia della lanterna sospesa al centro del soffitto e continuò con voce grave:

– Se vi riesce difficile pregare, i vostri pensieri non possono seguire da vicino il senso delle parole e voi le recitate senza capirle. Queste preghiere non valgono nulla: prima di arrivare in cielo, vengono intercettate dal demonio, che, aiutato, dalle sue nere legioni, ci spia dappertutto, anche in chiesa. Bisogna imparare a pregare. La preghiera deve avere abbastanza forza, perché ciascuna parola vi bruci fino in

Materiale protetto da copyright

fondo al cuore. Non è solo dal fior delle labbra, ma da tutte le fibre del corpo, da tutte le gocce del sangue, che deve zampillare verso Dio. Noi siamo i soli a sapere... i soli. Io voglio insegnarvi, ma voi custodirete il segreto!

In quel momento si accorse di me, mi si avvicinò e mi disse a bassa voce:

– *Starosta*, voi sapete bene quanto soffrono coloro che sono qui. Tutto ciò che si potrà fare per consolarli sarà gradito a Dio. Non stupitevi di quello che adesso vedrete e non parlatene con nessuno.

– D'accordo – risposi.

Nikolov tirò fuori dal seno un crocifisso di bronzo attaccato ad una catenella e lo appese al muro; poi, segnandosi più volte, si inginocchiò fino a toccare il pavimento con la fronte, si rialzò e ripeté a più riprese gli stessi movimenti, sempre più veloce. Ogni volta, mormorava la medesima implorazione:

– Gesù, abbiate pietà di noi!

Gli altri due prigionieri restavano immobili come statue, con gli occhi fissi sul loro compagno, mentre le loro labbra si muovevano senza lasciare sfuggire un suono. Il viso di Nikolov diventava ancor più pallido, la bocca era aperta, il respiro sibilava e gli occhi erano più grandi che mai. Si drizzò con un balzo, corse nel mezzo della sala e, ripetendo continuamente le stesse parole, cominciò a descrivere dei cerchi che si restringevano sempre più. Girò su se stesso con una tale rapidità, che al debole lume della lucerna io vedevo due volti e quattro mani. Accelerò ancora il ritmo, fino a non esser più che un'ombra trasparente e finì per confondersi con l'oscurità, mentre la bugia si era spenta per il soffio del suo movimento vertiginoso. Un secondo più tardi, udii il tonfo di un corpo che cadeva sul pavimento. Gridai ai detenuti di riaccendere la lampada, mentre mi affrettavo a portar soccorso a Nikolov, che giaceva privo di sensi.

Aveva i grandi occhi aperti e fissi, la bocca era coperta di schiuma, il petto si sollevava con un rantolo ed egli ripeteva senza posa, con una voce rauca e pressoché impercettibile:

– Gesù, abbiate pietà di noi!

Materiale protetto da copyright

Solo qualche minuto dopo, seduto sulla panca e palpitando ancora, poté riprendere le sue esortazioni:

– È così che bisogna pregare! Allora udrete le vostre preghiere cadere ai piedi del Creatore, come il sussurro dei fiori profumati... Questo, noi lo sappiamo; ma durante il giorno, nell'agitazione della vita rumorosa in mezzo ai profani, è impossibile pregare in questo modo. È per questo che noi fuggiamo gli uomini, ci nascondiamo di notte nelle case solitarie o presso coloro che hanno ricevuto la luce, e preghiamo.

In quel momento capii perché quell'uomo sembrava così misterioso a tutti coloro che lo avvicinavano. Egli apparteneva a una setta i cui adepti erano conosciuti nella Chiesa ortodossa sotto il nome di "ruotanti". Venuti un tempo da Bisanzio, avevano probabilmente la stessa origine dei dervisci ruotanti dell'Islam che ho trovati in Crimea, nella Turchia asiatica, a Trebisonda e in Persia nelle moschee tra Rasht e Tehran».

Cosa notevole, in questo testo di uno scrittore assai poco preparato per le questioni spirituali, tutti i particolari descrittivi forniti hanno un significato iniziatico. Il lettore avrà notato innanzitutto l'epiteto di «passanti», dato a questi artigiani girovaghi, e l'accostamento con gli Zingari, punti che Guénon ha toccato a più riprese (2). La tecnica della «preghiera di Gesù» descritta dall'autore è indubbiamente di carattere iniziatico: essa appare anche come un dato di scienza spirituale trasmessa esotericamente, poiché Nikolov precisa: «Noi siamo *i soli a sapere... i soli*. Io voglio insegnarvi, ma *voi custodirete il segreto*». Inoltre, a proposito della pratica corrispondente della preghiera che si fa soprattutto «di notte, nelle case solitarie», si aggiunge «o presso *coloro che hanno ricevuto la luce*»; e ciò riguarda coloro che già posseggono

(2) Cfr. in particolare *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tomo I, *Le Compagnonnage et les Bohémiens*, p. 35 e *À propos des Pèlerinages*, p. 52.

Materiale protetto da copyright

un grado di conoscenza effettivo in questo ordine iniziatico e servono, perciò, come guide e sostegni.

L'appartenenza dell'uomo di cui si parla a quella che Ossendowski chiama la «setta dei ruotanti» del mondo ortodosso è evidente; parimenti valido è l'apparentamento coi dervisci ruotanti dell'Islam, che l'autore aveva avuto l'occasione di vedere in diverse zone della Russia e dell'Asia e che, da parte loro, sono sicuramente degli iniziati.

Rimane poi da considerare che questa via iniziatica, a ragione della tecnica d'ordine motorio che la caratterizza sotto il rapporto dell'invocazione, appare alquanto differenziata dalla via esicastica propriamente detta, il cui nome stesso pone in risalto l'idea di «quiete» (3). Ciò nonostante, anche qui il metodo di lavoro spirituale è la «Preghiera di Gesù». D'altronde, come è normale, a parte le nozioni generali e preliminari offerte dagli scritti esicastici conosciuti, all'esterno non si sa molto circa le modalità tecniche più riservate dell'esicasmo, di modo che bisogna sempre tenere in considerazione delle possibilità più o meno sorprendenti, tanto più che tutti i metodi iniziatici, quali che siano i loro caratteri distintivi immediati, in definitiva convergono verso uno stesso obiettivo, il quale necessariamente coincide con la Grande Pace.

* * *

Si sarà notato nelle parole di Nikolov un particolare inedito concernente il processo operativo della Preghiera: le invocazioni autentiche «salgono» verso il cielo per «cadere ai piedi del Creatore come il sussurro dei fiori profumati». Non pensiamo che questa sia una semplice immagine letteraria. Circa le modalità che assumono le preghiere nella loro ascensione verso il Signore, si trovano dei dati analoghi, benché in

(3) Secondo alcuni, la parola *hesychia* si ricollegherebbe più esattamente a *hesthai*, «stare seduto».

Materiale protetto da copyright

forme specificamente differenti, negli insegnamenti spirituali di altre forme tradizionali. Per quanto concerne la parte islamica, potremmo riparlarne in occasione di una presentazione di testi sulla «ascensione delle opere spirituali»; adesso, a titolo illustrativo, traduciamo soltanto questo brano di Ibn Arabî:

«Una donna venne a una riunione presieduta dallo Shaykh del nostro Shaykh Abderrazzâq (allora era giovane) e gli disse: "Ieri ho visto in sogno uno dei tuoi compagni che aveva appena fatto una preghiera (*çalât*); questa preghiera prese una forma (*çûrah*) che si mise a salire – e io la osservavo – finché arrivò al Trono divino (*al-Arsh*), dove diventò uno di quelli (angeli) che fanno dei giri rituali intorno al Trono" (4). Lo Shaykh esclamò: "Preghiera fatta veramente con lo spirito" e disse tra sé e sé: "Questa preghiera non può essere di nessun altro dei miei compagni se non di Abderrazzâq". Poi domandò alla donna: "Sapresti riconoscere quale dei miei compagni si tratta?". Essa rispose subito: "Sì, è quello!" – e indicò Abderrazzâq, al quale lo Shaykh aveva pensato. Questi dichiarò: "Hai detto la verità", e prese questo sogno come un messaggio di buona novella (*mubashshirah*)» (5) (*Futûhât*, IV, cap. 558, *Hadratu-l-Wahb*).

Questo riferimento islamico ci aiuta a dire una parola sulla tecnica «rotatoria» riportata nel documento di Ossendowski. In essa bisogna distinguere due fasi: una è quella della rotazione attorno ad un asse esterno a sé, mentre l'altra, che le fa seguito, è quella della rotazione attorno a se stessi. La prima insomma corrisponde ai giri rituali intorno ad un centro di pellegrinaggio (6); la sua relazione coi giri spirituali intorno

(4) Vi sono degli angeli che provengono, nel senso strettamente ontologico, dalle incantazioni degli adoratori.

(5) Le *mubashshirât* costituiscono la porzione della Funzione Profetica (*maqâmu-n-Nubuwwah*) rimasta accessibile dopo la chiusura ciclica operata dal Sigillo della Profezia. Tali messaggi possono essere ricevuti in un sogno personale o tramite il sogno di un altro.

(6) Sarebbe anche stato interessante sapere se il «senso» delle rotazio-

Materiale protetto da copyright

al Trono è confermata dal fatto che le circumambulazioni terrene alla Kaabah sono esse stesse ad immagine dei giri trascendentali che gli angeli compiono intorno al Trono del Signore. Nella seconda fase, si gira su se stessi, cioè intorno ad un asse interiore che si identifica d'altronde con l'Asse del Mondo. Questo asse non è che la proiezione verticale del Sé Universale nell'essere individuale, e il movimento rotatorio intorno ad esso equivale a un avvicinarsi a Sé e ad un assumere coscienza di Sé in modo sempre più effettivo. Alla sosta che sopraggiunge e che appare come una specie di passaggio al limite di questo movimento accelerato dovrebbe corrispondere, nell'ordine intuitivo, un'illuminazione emanante dal Sole intelligibile, il cui raggio folgorante segue esattamente la via assiale dell'essere; se vi è allora nel «ruotante» una perdita totale di coscienza, c'è estinzione, stato la cui durata varia a seconda dei casi e dei momenti.

ni fatte da Nikolov era «solare», come è probabile, cioè col centro sulla destra, o invece «polare», col centro sulla sinistra, come avviene nei giri rituali intorno alla Kaabah (Cfr. R. Guénon, *Symboles Fondamenteaux de la Science Sacrée*, cap. XXXV: *Les Portes solsticiales*, p. 241, nota 1).

Materiale protetto da copyright

Orizzonti dello spirito
Collana fondata da Julius Evola

A. Avalon - IL POTERE DEL SERPENTE
A. Avalon - IL MONDO COME POTENZA (2 volumi)
A. Avalon - SHAKTI E SHAKTA
A. Avalon - INNI ALLA DEA MADRE
A. Avalon - TANTRA DELLA GRANDE LIBERAZIONE
J.G. Bennett - I MAESTRI DI SAGGEZZA
T. Burckhardt - INTRODUZIONE ALLE DOTTRINE ESOTERICHE DELL'ISLAM
T. Burckhardt - L'UOMO UNIVERSALE
T. Burckhardt (Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabi) - LA SAPIENZA DEI PROFETI
Chao Pi Ch'en - TRATTATO DI ALCHIMIA E DI FISIOLOGIA TAOISTA
E. Conze - IL PENSIERO DEL BUDDHISMO INDIANO
H. Corbin - L'UOMO DI LUCE NEL SUFISMO IRANIANO
S.N. Dasgupta - IL MISTICISMO INDIANO
A. David Neel - VITA SOVRUMANA DI GESAR DI LING
M.M. Davy - IL SIMBOLISMO MEDIEVALE
G. De Giorgio - LA TRADIZIONE ROMANA
A. Desjardins - ALLA RICERCA DEL SÉ - *Adhyatma Yoga*
G. de Turris - TESTIMONIANZE SU EVOLA
K. von Dürckheim - HARA - *Il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*
K. von Dürckheim - LO ZEN E NOI
M. Eliade - MEFISTOFELE E L'ANDROGINE
M. Eliade - LO SCIAMANISMO E LE TECNICHE DELL'ESTASI
J. Evola - L'UOMO COME POTENZA
J. Evola - LO YOGA DELLA POTENZA - *Saggio sui Tantra*
J. Evola - METAFISICA DEL SESSO
J. Evola - LA TRADIZIONE ERMETICA

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109
Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277
e-mail: info@ediz-mediterranee.com - http://www.ediz-mediterranee.com

Materiale protetto da copyright

Orizzonti dello spirito
Collana fondata da Julius Evola

J. Evola - IL MISTERO DEL GRAAL
J. Evola - RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO
J. Evola - TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO
J. Evola - L'«OPERAIO» NEL PENSIERO DI ERNST JÜNGER
J. Evola - TAO-TÊ-CHING di Lao Tze
J. Evola - L'ARCO E LA CLAVA
J. Evola - CAVALCARE LA TIGRE
J. Evola - LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO
J. Evola - FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO
J. Evola - RICOGNIZIONI: UOMINI E PROBLEMI
J. Evola - MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO
F. Gonzáles - I SIMBOLI PRECOLOMBIANI - *Mitologia, Cosmogonia, Teogonia*
R. Guénon - LA CRISI DEL MONDO MODERNO, *a cura di J. Evola*
R. Guénon - FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI
J. Herbert - L'INDUISMO VIVENTE
E. Herrigel - LA VIA DELLO ZEN
Huang-Ti - NEI-CHING - *Canone di medicina interna dell'Imperatore Giallo*
Lama A. Govinda - RIFLESSIONI SUL BUDDHISMO
J. Lindsay - LE ORIGINI DELL'ALCHIMIA NELL'EGITTO GRECO-ROMANO
Lu K'uan Yü - LO YOGA DEL TAO - *Alchimia e Immortalità*
Lu K'uan Yü - CH'AN E ZEN
Lu K'uan Yü - BUDDHISMO PRATICO
Lü-Tzu - IL MISTERO DEL FIORE D'ORO, *a cura di J. Evola*
J. Markale - IL DRUIDISMO - *Religione e divinità dei Celti*
G. Marquès-Rivière - KALACHAKRA - *Iniziazione tantrica del Dalai Lama*

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109
Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277
e-mail: info@ediz-mediterranee.com - http://www.ediz-mediterranee.com

Materiale protetto da copyright

Orizzonti dello spirito
Collana fondata da Julius Evola

P.D. Ouspensky - COSCIENZA, LA RICERCA DELLA VERITÀ
P.D. Ouspensky - COLLOQUI CON UN DIAVOLO
P.D. Ouspensky - L'EVOLUZIONE INTERIORE DELL'UOMO - *Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*
P.D. Ouspensky - UN NUOVO MODELLO DELL'UNIVERSO
A. e B. Rees - L'EREDITÀ CELTICA
G. Scholem - LA CABALA
F. Schuon - UNITÀ TRASCENDENTE DELLE RELIGIONI
F. Schuon - LE STAZIONI DELLA SAGGEZZA
F. Schuon - SUFISMO: VELO E QUINTESSENZA
F. Schuon - L'OCCHIO DEL CUORE
F. Schuon - L'ESOTERISMO COME PRINCIPIO E COME VIA
F. Schuon - FORMA E SOSTANZA NELLE RELIGIONI
F. Schuon - SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE PERENNE
F. Schuon - DAL DIVINO ALL'UMANO
F. Schuon - SGUARDI SUI MONDI ANTICHI
F. Schuon - IL SOLE PIUMATO
R.A. Schwaller de Lubicz - LA SCIENZA SACRA DEI FARAONI
R.A. Schwaller de Lubicz - LA TEOCRAZIA FARAONICA
R.A. Schwaller de Lubicz - IL TEMPIO DELL'UOMO
D.T. Suzuki - SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN (3 volumi) - *Una spiegazione chiara e precisa dello Zen*
D.T. Suzuki - VIVERE ZEN - *Sintesi degli aspetti teorici e pratici del Buddhismo Zen*
M. Thengavila - AMBEDKAR E IL NEOBUDDHISMO
G. Tucci - LE RELIGIONI DEL TIBET
M. Vâlsan - SUFISMO ED ESICASMO
O. Weininger - SESSO E CARATTERE
O. Wirth - IL SIMBOLISMO ERMETICO

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109
Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277
e-mail: info@ediz-mediterranee.com - http://www.ediz-mediterranee.com

Materiale protetto da copyright

MICHEL VÂLSAN, nato in Romania nel 1907 ed entrato in rapporto epistolare con René Guénon, negli anni Trenta abbracciò la religione islamica e ricevette l'iniziazione al Sufismo. Diventato responsabile di un Ordine iniziatico (la *Tariqah Alawiyyah*) per il territorio francese, nel 1950 diede vita alla prima organizzazione islamicamente ortodossa di espressione guénoniana. Direttore di *Études Traditionnelles*, vi collaborò fino alla morte (avvenuta nel 1974), pubblicandovi una cinquantina di testi, tra i quali numerose traduzioni annotate da Ibn Arabi.

Michel Vâlsan

SUFISMO ED ESICASMO
Esoterismo islamico ed esoterismo cristiano

A cura di Claudio Mutti

VAL 10235/70

Nel presente volume vengono tradotti alcuni saggi ed articoli che Michel Vâlsan (in Islam Abd el-Aziz Mustafa) scrisse per la rivista *Études Traditionnelles* tra il '61 e il '71. Essi riguardano le due forme principali dell'esoterismo islamico e di quello cristiano, vale a dire il Sufismo e l'Esicasmo; il primo è un movimento mistico-ascetico diffusosi all'interno dell'islamismo, basato sull'unione mistica con Dio attraverso la guida di un Maestro; il secondo è una teoria e pratica meditativa ascetica propria della teologia bizantina che, attraverso la ripetizione cantilenante di una breve preghiera, unitamente a particolari esercizi respiratori, mira al raggiungimento della contemplazione del divino.

Gli scritti presentati sono i seguenti:

- *Un simbolo ideografico dell'Uomo Universale (dati di una corrispondenza con René Guénon)*
- *Il triangolo dell'Androgino e il monosillabo "Om"*
- *Referenze islamiche del "Simbolismo della Croce"*
- *Un testo dello Shaykh al-Akbar sulla "realizzazione discendente"*
- *Sullo Shaykh Al-Alawî*
- *Precisazione*
- *Studi e documenti sull'Esicasmo*

L'importanza di queste pagine, sostanzialmente sconosciute al lettore italiano, è dovuta al fatto che il loro autore non è soltanto il più autorevole esponente europeo dell'esoterismo islamico di espressione guénoniana, ma è al contempo una delle personalità più eccellenti nel trattare dell'Esicasmo, data la sua possibilità di accedere a fonti di prima mano concernenti tale realtà e data la sua qualificazione ad inquadrarne i dati secondo la prospettiva del pensiero tradizionale.

L. 28.000

€ 14,46

ISBN 88-272-1369-4

9 788827 213698

Materiale protetto da copyright